
ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 3VH3


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS



SANCTI

THOMAE AQUINATIS

SUMMAE PHILOSOPHICAE

VOLUMEN SECUNDUM

SANCTI

THOMAE AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

ORDINIS PRAEDICATORUM

DE VERITATE CATHOLICAE FIDEI CONTRA GENTILES

SEU

SUMMA PHILOSOPHICA

ACCEDUNT PRAECIPUA EJUSDEM DOCTORIS PHILOSOPHICA

OPUSCULA

Volumen Secundum



PARMAE

TYPIS PETRI FIACCADORI

MDCCCLV

SANCTI

THOMAE AQUINATIS

DE VERITATE CATHOLICAE FIDEI

CONTRA GENTILES.

LIBER TERTIUS.

CAPUT PRIMUM.

Prooemium.

Deus magnus Dominus, et Rex magnus super omnes deos. Quoniam non repellet Dominus plebem suam, quia in manu ejus sunt omnes fines terrae et altitudines montium ipse conspicit. Quoniam ipsius est mare, et ipse fecit illud, et siccam manus ejus formaverunt, Psalm., 94, 3-5 (1).

Unum esse primum entium, totius esse perfectionem plenam possidens, quod Deum dicimus, ostensum est superius (l. 1, c. 13), quod (2) ex suae perfectionis abundantia omnibus existentibus esse largitur, ut non solum primum entium, sed et primum principium omnium esse comprobetur. Esse autem aliis tribuit non necessitate naturae, sed secundum suae arbitrium voluntatis (3), ut ex

(1) Haec verba desumit S. Thomas ex *Invitatorio* ad Matutinas, Ubi Psalmus 94 paulum immutatur.

(2) *Quod*, i. e. qui Deus.

(3) Jam confutatus est (l. 2, c. 23) et hoc loco rursus excluditur recentiorum creationis necessitatem ponentium error, ex quo Deus ad creandum, per sapientiam suam, necessario cogitur, dum, juxta S. Thomam, Deus gratuito ex bonitate creat.

superioribus (l. 2, c. 23) est manifestum. Unde consequens est ut factorum suorum sit dominus; nam super ea quae nostrae voluntati subduntur dominamur. Hoc autem dominium super res a se productas perfectum habet, utpote qui ad eas producendas non exterioris agentis adminiculo indiget nec materiae fundamento, cum sit totius esse universalis effector. Eorum autem quae per voluntatem producuntur agentis unumquodque ab agente in finem aliquem ordinatur; bonum enim et finis est objectum proprium voluntatis; unde necesse est ut quae ex voluntate procedunt ad finem aliquem ordinentur. Finem autem ultimum unaquaeque res per suam consequitur actionem, quam oportet dirigi ab eo qui principia rebus dedit per quae agunt. Necesse est igitur ut Deus, qui est in se naturaliter perfectus et omnibus entibus ex sua potestate esse largitur, omnium entium rector existat, a nullo utique directus; nec est aliquid quod ab ejus regimine excusetur, sicut nec est aliquid quod ab ipso esse non sortiatur. Est igitur, sicut perfectus in essendo et causando, ita etiam et in regendo perfectus. Hujus vero regiminis effectus in diversis apparet diversimode secundum differentiam naturarum.

Quaedam namque sic a Deo producta sunt ut, intellectum habentia, ejus similitudinem gerant et imaginem repraesentent; unde et ipsa non solum sunt directa, sed et seipsa dirigentia secundum proprias actiones in debitum finem; quae, si in sua directione regimini divino subdantur, ad ultimum finem consequendum ex divino regimine admittuntur; repelluntur autem, si secus in sua directione processerint.

Alia vero, intellectu carentia, seipsa in suum finem non dirigunt, sed ab alio diriguntur; quorum quaedam, incorruptibilia existentia, sicut in esse

naturali pati non possunt defectum, ita in propriis actionibus ab ordine in finem eis praestitum nequaquam exorbitant, sed indeficienter regimini primi regentis subduntur; sicut sunt corpora caelestia, quorum motus semper uniformiter procedunt.

Alia vero, corruptibilia existentia, naturalis esse pati possunt defectum, qui tamen per alterius profectum completur; nam, uno corrupto, aliud generatur. Et similiter in actionibus propriis a naturali ordine deficiunt; qui tamen defectus per aliquod bonum inde proveniens compensatur. Ex quo apparet quod nec illa quae ab ordine primi regiminis exorbitare videntur potestatem primi regentis evadunt; nam et haec corruptibilia corpora, sicut ab ipso Deo condita sunt, ita potestati ejus perfecte subduntur.

Hoc igitur divino repletus spiritu Psalmista considerans, ut nobis divinum regimen demonstraret,

Primo describit nobis primi regentis perfectionem: naturae quidem in hoc quod dicit *Deus*; potestatis, in hoc quod dicit *magnus Dominus*, quasi nullo indigens ad suae potestatis effectum producendum; auctoritatis, in hoc quod dicit *Rex magnus super omnes deos*, quia, etsi sint multi regentes, ejus tamen regimini omnes subduntur.

Secundo autem nobis describit regiminis modum — et quidem quantum ad intellectualia, quae, ejus regimen sequentia ab Ipso consequuntur ultimum finem qui est Ipse; et ideo dicit: *Quia non repellet Dominus plebem suam;* — quantum vero ad corruptibilia quae, etiamsi exorbitent interdum a propriis actionibus, a potestate tamen primi regentis non excluduntur; unde dicit: *Quia in manu ejus sunt omnes fines terrae;* — quantum vero ad caelestia corpora, quae omnem altitudinem terrae excedunt, id est corruptibilium corporum, et semper rectum ordinem divini regiminis servant; unde dicit: *Et altitudines montium ipse conspicit.*

Tertio vero ipsius universalis regiminis rationem assignat, quia necesse est ut ea quae a Deo sunt condita ab ipso etiam regantur: et hoc est quod dicit: *Quoniam ipsius est mare, etc.*

Quia ergo, in primo libro, de perfectione divinae naturae prosecuti sumus, in secundo autem de perfectione potestatis Ipsius, secundum quod est omnium rerum productor et dominus, restat igitur in hoc tertio libro, prosequi de perfecta auctoritate sive dignitate Ipsius, secundum quod est omnium rerum finis et rector. Erit ergo hoc ordine procedendum ut primo agatur de Ipso, secundum quod est rerum omnium finis; secundo, de regimine universali Ipsius, secundum quod omnem creaturam gubernat: tertio, de speciali Ipsius regimine, prout gubernat creaturas intellectum habentes.

CAPUT II.

Quod omne agens agit propter finem.

Ostendendum est igitur primo quod omne agens in agendo intendit aliquem finem.

In his enim quae manifeste propter finem agunt, hoc dicimus esse finem in quod tendit impetus agentis; hoc enim adipiscens dicitur adipisci finem, deficiens autem dicitur deficere a fine intento, sicut patet in medico agente ad sanitatem et homine currente ad certum terminum; nec differt, quantum ad hoc, utrum quod tendit in finem sit cognoscens vel non; sicut enim signum est finis sagittantis, ita est finis motus sagittae. Omnis autem agentis impetus ad aliquid certum tendit; non enim ex quacumque virtute quaevis actio procedit, sed a calore quidem calefactio, a frigore autem infrigidatio; unde et actiones, secundum diversitatem activorum, specie differunt. Actio vero quandoque quidem

terminatur ad aliquod factum, sicut aedificatio ad domum et sanatio ad sanitatem, quandoque autem non, sicut intelligere et sentire; et si quidem actio terminatur ad aliquod factum, impetus agentis per actionem tendit in illud factum; si autem non terminatur ad aliquod factum, impetus agentis tendit in ipsam actionem. Oportet igitur quod omne agens in agendo intendat finem, quandoque quidem actionem ipsam, quandoque aliquid per actionem factum.

Adhuc, In omnibus agentibus propter finem, hoc esse ultimum finem dicimus ultra quod agens non quaerit aliquid; sicut actio medici est usque ad sanitatem, ea vero consecuta, non conatur ad aliquid ulterius. Sed in actione cujuslibet agentis est venire ad aliquid ultra quod agens non quaerit aliquid: alias (1) enim actiones in infinitum tenderent; quod quidem est impossibile, quia, cum infinita non sit pertransire, agens agere non inciperet; nihil enim movetur ad id ad quod impossibile est pervenire (2). Omne igitur agens agit propter finem.

Amplius, Si actiones agentis procedant in infinitum, oportet quod vel ex istis actionibus sequatur aliquod factum, vel non. Si quidem sequatur aliquod factum, esse illius facti sequetur post infinitas actiones; quod autem praeexigit infinita, impossibile est esse, cum non sit infinita pertransire; quod autem impossibile est esse impossibile est fieri, et quod est impossibile fieri est impossibile facere: impossibile est igitur quod agens incipiat facere aliquod factum ad quod praeexiguntur actiones infinitae. Si autem ex illis actionibus non sequitur aliquod factum, oportet ordinem hujusmodi actionum

(1) *Alias*, scilicet *aliter*.

(2) Si enim aliquando ad impossibilia humanum movetur desiderium, hoc accidit quia pro possibilibus falso habentur; et sic stat principium.

esse — vel secundum ordinem virtutum activarum, sicut si homo sentit ut imaginetur, imaginatur autem ut intelligat, intelligit autem ut velit — vel secundum ordinem objectorum, sicut si considero corpus ut considerem animam, quam considero ut considerem substantiam separatam, quam considero ut considerem Deum; non autem est possibile procedere in infinitum neque in virtutibus activis, sicut neque in formis rerum, ut probatur (Metaphys., text.comm. 10), forma enim est agendi principium; neque in objectis, sicut neque in entibus, cum sit unum ens primum, ut supra probatum est (l. 1, c. 13). Non est igitur possibile quod actiones in infinitum procedant; oportet igitur esse aliquid quo habito conatus agentis quiescat. Omne igitur agens agit propter finem.

Item, In his quae agunt propter finem, omnia intermedia inter primum agens et ultimum finem sunt fines respectu priorum et principia activa respectu sequentium. Si igitur conatus agentis non est ad aliquid determinatum, sed actiones (sicut dictum est) procedunt in infinitum, oportet principia activa in infinitum procedere; quod est impossibile, ut supra ostensum est. Necesse est igitur quod conatus agentis sit ad aliquid determinatum.

Adhuc, Omne agens vel agit per naturam vel per intellectum. De agentibus autem per intellectum non est dubium quin agant propter finem; agunt enim praeconcipientes in intellectu id quod per actionem consequuntur, et ex tali praeconceptione agunt; hoc enim est agere per intellectum. Sicut autem in intellectu praeconcipiente existit tota similitudo effectus, ad quam per actiones intelligentis pervenitur, ita in agente naturali praeexistit similitudo naturalis effectus, ex qua actio ad hunc effectum determinatur; nam ignis generat ignem et oliva olivam (1). Sicut igitur agens per intellectum tendit

(1) Haec exempla demonstrant hoc principium, saepe in

in finem determinatum per suam actionem, ita agens per naturam. Omne igitur agens agit propter finem.

Amplius, Peccatum non invenitur nisi in his quae sunt propter finem; nec enim imputatur alicui ad peccatum si deficiat ab eo ad quod non est; medico enim imputatur ad peccatum si deficiat a sanando naturam, non autem aedificatori aut grammatico. Sed peccatum invenimus in his quae fiunt secundum artem, sicut quum grammaticus non recte loquitur; et in his quae sunt secundum naturam, sicut patet in partubus monstruosis. Ergo tam agens secundum naturam quam agens secundum artem et a proposito, agit propter finem.

Item, Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa non magis unum eorum operatur quam aliud; unde a contingente ad utrumque (1) non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid quod determinetur ad unum. Impossibile igitur esset quod ageret (2). Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum, quod dicitur finis ejus.

Sunt autem aliquae actiones quae non videntur esse propter finem, sicut actiones ludicrae et contemplatoriae et actiones quae absque attentione fiunt, sicut confricatio barbae et hujusmodi, ex quibus aliquis opinari potest quod sit aliquod agens non propter finem.

Sed sciendum quod actiones contemplativae non sunt propter alium finem, sed ipsae sunt finis; actiones autem ludicrae interdum sunt finis, sicut quum

hoc capite usurpatum, *Omne agens agit propter finem*, idem esse, sub alio respectu, cum principio *Omne agens agit sibi simile*.

(1) *Contingens ad utrumque* dicitur id quod indifferenter uno vel altero modo potest accidere.

(2) Supple: *Si non tenderet ad aliquem effectum determinatum*.

quis solum ludit propter delectationem quae in ludo est, quandoque autem sunt propter finem, sicut quum ludimus ut postmodum fortius secundo agamus; actiones autem quae fiunt sine attentione non sunt ab intellectu, sed ab aliqua subita imaginatione vel naturali principio, sicut inordinatio humoris pruritum excitantis est causa confricationis barbae, quae fit sine attentione intellectus; et haec ad aliquos fines tendunt, licet praeter ordinem intellectus.

Per hoc autem excluditur antiquorum naturalium error (1) qui ponebant omnia fieri ex necessitate materiae, causam finalem a rebus penitus subtrahentes.

CAPUT III.

Quod omne agens agit propter bonum.

Ex hoc autem ulterius ostendendum est quod omne agens agit propter bonum.

Inde enim manifestum est omne agens agere propter finem quia quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum. Id autem ad quod agens determinate tendit oportet esse conveniens ei; non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum (2). Quod autem conveniens est alicui est illi bonum. Ergo omne agens agit propter bonum.

Praeterea, Finis est in quo quiescit appetitus agentis vel moventis et ejus quod movetur. Hoc autem est de ratione boni ut terminet appetitum; nam bonum est quod omnia appetunt. Omnis ergo actio et motus est propter bonum.

Adhuc, Omnis actio et motus ad esse aliquo

(1) Empedocles et Democritus de quibus cf. Aristot. *Physic.*, 2, text. comm. 22 et 43.

(2) *Ad ipsum*, i. e. ad agens.

modo ordinari videtur, vel ut conservetur secundum speciem vel individuum, vel ut de novo acquiratur. Hoc autem ipsum quod est esse bonum est, et ideo omnia appetunt esse. Omnis igitur actio et motus est propter bonum.

Amplius, Omnis actio et motus est propter aliquam perfectionem: si enim ipsa actio sit finis, manifestum est quod est perfectio secunda (1) agentis; si autem actio sit transmutatio exterioris materiae, manifestum est quod movens intendit aliquam perfectionem inducere in re mota, in quam etiam tendit mobile, si sit motus naturalis. Hoc autem dicimus esse bonum quod est esse perfectum. Omnis igitur actio et motus est propter bonum.

Item, Omne agens agit secundum quod est actu; agendo autem tendit in sibi simile; igitur tendit in actum aliquem. Actus autem omnis habet rationem boni; nam malum non invenitur nisi in potentia deficiente ab actu. Omnis igitur actio est propter bonum.

Adhuc, Agens per intellectum agit propter finem, sicut determinans sibi finem; agens autem per naturam, licet agat propter finem, ut probatum est (c. 2), non tamen determinat sibi finem, cum non cognoscat rationem finis; sed movetur in finem determinatum sibi ab alio. Agens autem per intellectum non determinat sibi finem nisi sub ratione boni; intelligibile enim non movet nisi sub ratione boni quod est objectum voluntatis; ergo et agens per naturam non movetur neque agit propter aliquem finem nisi secundum quod est bonum, cum agenti per naturam determinetur finis ab aliquo appetitu. Omne igitur agens propter bonum agit.

Item, Ejusdem rationis est fugere malum et

(1) Perfectio secunda agentis est *operari;* perfectio autem prima est *esse.* Et ideo dicitur: « Prius est esse quam operari ».

appetere bonum, sicut ejusdem rationis est moveri a deorsum (1) et moveri sursum. Omnia autem inveniuntur malum fugere; nam agentia per intellectum hac ratione aliquid fugiunt quia apprehendunt illud ut malum; omnia autem agentia naturalia, quantum habent de virtute, tantum resistunt corruptioni, quae est malum uniuscujusque. Omnia igitur agunt propter bonum.

Adhuc, Quod provenit ex alicujus agentis actione praeter intentionem ipsius, dicitur a casu vel fortuna accidere. Videmus autem in operibus naturae vel semper vel frequentius quod melius est; sicut in plantis folia sic esse disposita ut producant fructus, et partes animalium sic disponi ut animal salvari possit. Si ergo haec eveniunt praeter intentionem naturalis agentis, hoc erit accidens a casu vel fortuna. Sed hoc est impossibile; nam ea quae accidunt semper vel frequenter non sunt casualia neque fortuita, sed quae accidunt in paucioribus (2). Naturale ergo agens intendit ad id quod melius est, et multo manifestius quod agit per intellectum. Omne igitur agens intendit bonum in agendo.

Item, Omne quod movetur ducitur ad terminum motus a movente et agente. Oportet igitur movens et motum ad idem tendere inquantum movetur. Quod autem movetur, cum sit in potentia, tendit ad actum, et ita ad perfectum et bonum; per motum enim exit de potentia in actum. Ergo et movens et agens semper in movendo et agendo intendit bonum.

Hinc est quod philosophi, definientes bonum,

(1) *A deorsum*, i. e. ab inferiori loco.

(2) Saepe occurrent in praecedentibus libris et inferius non semel occurrunt axioma *Vel ut in pluribus*, indicans quae fiunt ex intentione agentis, et oppositum *Vel raro*, exprimens quae casualiter fiunt.

dixerunt: *Bonum est quod omnia appetunt*; et Dionysius (de Divin. Nomin., c. 4) dicit quod *omnia bonum et optimum concupiscunt.*

CAPUT IV.

Quod malum est praeter intentionem in rebus.

Ex hoc autem apparet quod malum est praeter intentionem in rebus (1) et incidit praeter intentionem agentium (2).

Quod enim ex actione consequitur diversum ab eo quod erat in intentione sive intentum ab agente, manifestum est praeter intentionem accidere. Malum autem diversum est a bono quod intendit omne agens. Est igitur malum praeter intentionem eveniens.

Item, Defectus in effectu et actione consequitur aliquem defectum in principiis actionis, sicut ex aliqua corruptione seminis sequitur partus monstruosus, et ex curvitate cruris sequitur claudicatio. Agens autem agit secundum quod habet de virtute activa, non secundum id quod defectum virtutis patitur; secundum autem quod agit, sic intendit finem. Intendit igitur finem correspondentem virtuti; quod igitur sequitur respondens defectui virtutis, erit

(1) *Intentionem in rebus.* — Intentio in rebus est earum naturalis dispositio, quae consistit in hoc quod natae sunt et debent habere.

(2) *Incidit praeter intentionem agentium.* — Aliquando fit ut malum in rebus esse videatur secundum intentionem agentium; v. g., in voluntario homicidio, privatio vitae seu mors, quae est malum, incidit in occiso secundum intentionem occidentis; sed etiam tunc verum est dicere hoc malum esse praeter intentionem agentis, cum occidens non quaerat absolute malum alterius, sed potius suum proprium bonum, quod ex falsa aut justa aestimatione ponit in morte inimici, et quod ulterius appetit. Et sic verificatur ea S. Thomae definitio (cf. infra, c. 6); Intentio est ultimi finis.

praeter intentionem agentis. Hoc autem est malum. Accidit igitur malum praeter intentionem.

Adhuc, Ad idem tendit motus mobilis et motio moventis. Mobile autem tendit per se ad bonum, ad malum autem per accidens et praeter intentionem; quod quidem maxime in generatione et corruptione apparet. Materia enim, cum est sub una forma, est in potentia ad formam aliam et privationem formae jam habitae, sicut, cum est sub forma aeris, est in potentia ad formam ignis et privationem formae aeris, et ad utrumque transmutatio materiae terminatur simul: ad formam quidem ignis, secundum quod generatur ignis; ad privationem autem formae aeris, secundum quod corrumpitur aer. Non autem intentio et appetitus materiae est ad privationem, sed ad formam; non enim tendit ad impossibile; est autem impossibile materiam tantum sub privatione esse, esse vero eam sub forma est possibile; igitur quod terminetur ad privationem est praeter intentionem (1); terminatur autem ad eam inquantum pervenit ad formam quam intendit, quam privatio alterius formae de necessitate consequitur. Transmutatio ergo materiae, in generatione et corruptione, per se ordinatur ad formam; privatio vero consequitur praeter intentionem; et similiter oportet esse in omnibus motibus, et ideo in quolibet motu est generatio et corruptio secundum quid; sicut, cum aliquid alteratur de albo in nigrum, corrumpitur album et fit nigrum. Bonum autem est secundum quod materia est perfecta per formam, et potentia per actum proprium; malum autem secundum quod est privata actu debito. Omne igitur quod movetur tendit in suo motu pervenire ad bonum; pervenit autem ad malum praeter intentionem. Igitur, cum

(1) *Quod terminetur,* ... i. e. Est praeter intentionem agentis quod materia terminetur ad privationem.

omne agens et movens intendat ad bonum, malum provenit praeter intentionem agentis.

Amplius, In agentibus per intellectum et aestimationem quamcumque, intentio sequitur apprehensionem; in illud enim tendit intentio quod apprehenditur ut finis. Si ergo perveniatur ad aliquid quod non habet speciem apprehensam, erit praeter intentionem; sicut si aliquis intendat comedere mel et comedat fel, credens illud esse mel, hoc erit praeter intentionem. Sed omne agens per intellectum, intendit aliquid secundum quod accipit illud sub ratione boni, sicut ex superioribus (c. 3) patet; si ergo illud non sit bonum, sed malum, hoc erit praeter intentionem. Agens igitur per intellectum, non operatur malum nisi praeter intentionem.

Cum igitur tendere ad bonum sit commune agenti per intellectum et per naturam, malum non consequitur ex intentione alicujus agentis, nisi praeter intentionem. Hinc est quod Dionysius dicit (de Divin. Nomin., c. 4 sub fin.) quod *malum est praeter intentionem et voluntatem.*

CAPUT V.

Rationes contra determinatam veritatem.

Sunt autem quaedam quae huic sententiae adversari videntur.

Quod enim accidit praeter intentionem agentis dicitur esse fortuitum et casuale et in paucioribus accidens. Malum autem fieri non dicitur fortuitum et casuale neque ut in paucioribus accidens, sed semper vel in pluribus; in naturalibus enim semper generationi corruptio adjungitur; in agentibus etiam per voluntatem in pluribus peccatum accidit, cum difficile sit secundum virtutem agere, sicut attingere centrum in circulo, ut dicit Aristoteles (Ethic. 2, c. 9). Non igitur videtur malum esse proveniens praeter intentionem.

Item, Aristoteles (Ethic., 3, c. 4) expresse dicit quod malitia est voluntarium, et probat per hoc quod aliquis operatur injusta voluntarie. Irrationabile autem est operantem voluntarie injusta non velle injustum esse, et voluntarie stuprantem non velle incontinentem esse; et per hoc etiam legislatores puniunt malos quasi voluntarie operantes mala. Non videtur igitur malum praeter voluntatem vel intentionem esse.

Praeterea, Omnis motus naturalis habet finem intentum a natura. Corruptio autem est mutatio naturalis, sicut et generatio. Finis igitur ejus (1), qui est privatio, habens rationem mali, est intentus a natura, sicut etiam forma et bonum, quae sunt generationis finis.

CAPUT VI.

Solutio rationum praemissarum.

Ut autem positarum rationum solutio manifestior fiat, considerandum est quod malum considerari potest vel in substantia aliqua vel in actione ipsius. — Malum quidem in substantia aliqua est ex eo quod deficit ei aliquid quod natum est et debet habere; si enim homo non habet alas, non est ei malum, quia non est natus eas habere; si etiam homo capillos flavos non habet, non est malum, quia, etsi natus est (eos) habere, non tamen est ei debitum ut habeantur; est tamen malum si non habeat manus, quas natus est et debet habere, si sit perfectus, quod tamen non est malum avi. Omnis autem privatio, si proprie et stricte accipiatur, est ejus quod quis natus est habere et debet habere. In privatione igitur sic accepta est ratio mali. Materia autem, cum sit in potentia ad omnes formas,

(1) *Ejus*, i. e. corruptionis.

omnes quidem nata est habere; nulla tamen est ei debita, cum sine quavis una earum possit esse perfecta in actu; quaelibet tamen earum est debita alicui eorum quae ex materia constituuntur; nam non potest esse aqua nisi habeat formam aquae, nec potest esse ignis, nisi habeat formam ignis. Privatio igitur hujusmodi formae comparata ad materiam non est malum naturae, sed comparata ad id cujus est forma est malum ejus, sicut privatio formae ignis est malum ignis. Et quia tam privationes quam habitus et formae non dicuntur esse nisi secundum quod sunt in subjecto, si quidem privatio sit malum per comparationem ad subjectum in quo est, erit malum simpliciter; sin autem, erit malum alicujus et non simpliciter; hominem igitur privari manu est malum simpliciter; materiam autem privari forma aeris non est malum simpliciter, sed est malum aeris. — Privatio autem ordinis aut commensurationis debitae in actione est malum actionis; et quia cuilibet actioni est debitus aliquis ordo et aliqua commensuratio, necesse est ut talis privatio in actione simpliciter malum existat.

His igitur visis, sciendum est quod non omne quod est praeter intentionem oportet esse fortuitum vel casuale, ut prima ratio proponebat. Si enim quod est praeter intentionem sit consequens ad id quod est intentum vel semper vel sicut frequenter non eveniat fortuito vel casualiter, sicut in eo qui intendit dulcedine vini frui, si ex potatione vini sequatur ebrietas semper vel frequenter, non erit fortuitum nec casuale; esset autem casuale, si sequeretur ut in paucioribus. Malum ergo corruptionis naturalis, etsi sequatur praeter intentionem generantis, consequitur tamen semper; nam semper formae unius est adjuncta privatio alterius; unde corruptio non evenit casualiter neque ut in paucioribus, licet privatio quandoque non sit malum

simpliciter, sed alicujus, ut dictum est. Si autem sit talis privatio quae privet id quod est debitum generato, erit casuale et simpliciter malum, sicut cum nascuntur partus monstruosi; hoc enim non consequitur de necessitate ad id quod est intentum, sed est ei repugnans, cum agens intendat perfectionem generati. — Malum autem actionis accidit in naturalibus agentibus ex defectu virtutis activae; unde, si agens habet virtutem defectivam, hoc malum consequitur praeter intentionem, sed non erit casuale, quia de necessitate est consequens ad talem agentem cum tale agens vel semper vel frequenter patitur hunc virtutis defectum; erit autem casuale, si hic defectus raro talem comitatur agentem. — In agentibus autem voluntariis intentio est ad bonum aliquod particulare, si debet sequi actio; nam universalia non movent, sed particularia in quibus est actus. Si igitur illud bonum quod intenditur habeat conjunctam privationem boni secundum rationem vel semper vel frequenter, sequitur malum morale, non casualiter, sed vel semper vel frequenter, sicut patet in eo qui vult uti femina propter delectationem, cui delectationi adjuncta est inordinatio adulterii; unde malum adulterii non sequitur casualiter; esset autem casuale malum, si ad id quod intendit sequeretur aliquod peccatum ut in paucioribus, sicut cum quis projiciens ad avem interficit hominem. Quod autem hujusmodi bona aliquis intendat ut in pluribus, quibus privationes boni secundum rationem consequantur, ex hoc provenit quod plures vivunt secundum sensum, eo quod sensibilia sunt nobis manifesta et magis efficaciter moventia in particularibus, in quibus est operatio; ad plura autem talium bonorum sequitur privatio boni secundum rationem (1).

(1) *Secundum rationem.* — Bonum sensibile seu bonum

Ex quo patet quod, licet malum praeter intentionem sit, est tamen voluntarium, ut secunda ratio proponit, licet non per se, sed per accidens. Intentio enim est ultimi finis quem quis propter se vult; voluntas autem est etiam ejus quod quis vult propter aliud, etiamsi simpliciter non vellet: sicut qui projicit merces in mare causa salutis non intendit projectionem mercium, sed salutem; projectionem autem vult, non simpliciter, sed causa salutis. Similiter, propter aliquod bonum sensibile consequendum vult aliquis facere inordinatam actionem, non intendens inordinationem neque volens eam simpliciter, sed propter hoc; et ideo hoc modo malitia et peccatum dicuntur esse voluntaria sicut projectio mercium in mari.

Eodem autem modo patet solutio ad tertiam objectionem. Nunquam enim invenitur mutatio corruptionis sine mutatione generationis, et per consequens nec finis corruptionis sine fine generationis. Natura ergo non intendit finem corruptionis seorsum a fine generationis, sed simul utrumque. Non enim est de intentione naturae absoluta quod non sit aqua, sed quod sit aer, quo existente non est aqua; hoc ergo quod est esse aerem intendit natura secundum se; hoc vero quod est non esse aquam non intendit nisi inquantum est conjunctum ei quod est esse aerem. Sic igitur privationes a natura non sunt secundum se intentae sed secundum accidens; formae vero secundum se.

Patet ergo ex praemissis quod illud quod est simpliciter malum omnino est praeter intentionem in operibus naturae, sicut partus monstruosi; quod vero non est simpliciter, sed alicui malum, non est intentum a natura secundum se, sed secundum accidens.

secundum sensum opponitur bono *secundum rationem* seu bono intellectuali; et consistit in hoc oppositio quod frequenter accidit bonum sensus esse malum intellectus.

CAPUT VII.

Quod malum non est aliqua natura.

Ex his autem apparet quod nulla essentia est secundum se mala.

Malum enim, ut dictum est (c. 6), nihil est aliud quam privatio ejus quod quis natus est et debet habere, sic enim apud omnes est usus hujus nominis *malum*. Privatio autem non est aliqua essentia, sed est negatio in substantia. Malum igitur non est aliqua essentia in rebus.

Adhuc, Unumquodque secundum suam essentiam habet esse. Inquantum autem habet esse, habet aliquod bonum, nam, si bonum est quod omnia appetunt, oportet ipsum esse (1) bonum dicere, cum omnia esse appetant. Secundum hoc igitur unumquodque bonum est quod essentiam habet. Bonum autem et malum opponuntur. Nihil igitur est malum secundum quod essentiam habet. Nulla igitur essentia mala est.

Amplius, Omnis res vel est agens vel est facta. Malum autem non potest esse agens, quia quidquid agit inquantum est actu existens et perfectum; et similiter non potest esse factum, nam cujuslibet generationis terminus est forma et bonum. Nulla igitur res, secundum suam essentiam, est mala.

Item, Nihil tendit ad suum contrarium; unumquodque enim appetit quod est sibi simile et conveniens. Omne autem ens agendo intendit bonum, ut ostensum est (c. 3). Nullum igitur ens, inquantum hujusmodi, est malum.

Adhuc, Omnis essentia est alicui rei naturalis; si enim est in genere substantiae, est ipsa natura rei; si vero sit in genere accidentis, oportet quod ex

(1) *Ipsum esse*, i. e. τό *ipsum esse*.

principiis alicujus substantiae causetur, et sic illi substantiae erit naturalis, licet forte alteri substantiae non sit naturalis, sicut caliditas est naturalis igni, licet sit innaturalis aquae. Quod autem secundum se malum non potest esse alicui naturale; de ratione enim mali est privatio ejus quod est alicui natum inesse et debitum ei: malum igitur, cum sit ejus quod est naturale privatio, non potest esse alicui naturale; unde quidquid naturaliter inest alicui est ei bonum, et malum si ei desit. Nulla igitur essentia est secundum se mala.

Amplius, Quidquid habet essentiam aliquam, aut ipsamet est forma aut habet formam aliquam (1), per formam enim collocatur unumquodque in genere vel specie. Forma autem, in quantum hujusmodi, habet rationem bonitatis, cum sit principium actionis et finis quem intendit omne faciens et actus quo unumquodque habens formam perfectum est. Quidquid igitur habet essentiam aliquam, in quantum hujusmodi, est bonum. Malum igitur non habet essentiam aliquam.

Item, Ens per actum et potentiam dividitur (2). Actus autem, in quantum hujusmodi, bonum est, quia, secundum quod aliquid est actu, secundum hoc aliquid est perfectum; potentia etiam bonum aliquid est; tendit enim potentia ad actum, ut in quolibet motu apparet, et etiam est actui proportionata, non ei contraria, et est in eodem genere cum actu, et privatio non competit ei nisi per accidens. Omne igitur quod est, quocumque modo sit, in quantum est ens bonum est. Malum igitur non habet aliquam essentiam.

(1) *Aut ipsamet est forma aut habet formam aliquam.* — Substantiae separatae vel spiritus essentiam habent quae *est ipsamet forma*; substantiarum autem sensibilium vel corporum essentia *habet formam* et materiam.

(2) Inde trita haec definitio: « Ens in genere est quidquid existit (actus) vel existere potest (potentia) ».

Amplius, Probatum est (l. 2, c. 5) quod omne esse, quocumque modo sit, est a Deo. Deum autem esse perfectam bonitatem ostendimus (l. 1, c. 42). Cum igitur boni effectus malum esse non possit (1), impossibile est aliquod ens, in quantum est ens esse malum.

Hinc est quod dicitur: *Vidit Deus cuncta quae fecerat; et erant valde bona*, Gen., 1, 31; et: *Cuncta fecit bona in tempore suo*, Eccle. 3, 11; et: *Omnis creatura Dei bona est*, 1 Tim., 4, 4. — Et Dionysius (de Divin. Nomin.) dicit quod *malum non est existens (scilicet per se), nec aliquid in existentibus quasi accidens, sicut albedo vel nigredo.*

Per hoc autem excluditur error Manichaeorum ponentium aliquas res, secundum suas naturas, malas esse.

CAPUT VIII.

Rationes contra praemissam conclusionem.

Videtur autem quibusdam rationibus praedictae sententiae posse obviari.

Ex propria enim differentia specifica unumquodque speciem sortitur. Malum autem est differentia specifica in aliquibus generibus, scilicet in habitibus et actibus moralibus; sicut enim virtus, secundum suam speciem, est bonus habitus, ita contrarium vitium est malus habitus, secundum suam speciem; et similiter de actibus virtutum et vitiorum. Malum igitur est dans speciem aliquibus rebus; est igitur aliqua essentia et aliquibus rebus naturalis.

Praeterea, Utrumque contrariorum est natura quaedam; si enim nihil poneret alterum contrariorum (2), esset privatio vel negatio pura. Sed bo-

(1) Ordo verborum est: Cum igitur malum non possit esse effectus boni.

(2) *Si enim nihil poneret alterum contrariorum.* Ordo verborum est: Si alterum contrariorum nihil poneret.

num et malum dicuntur esse contraria. Malum igitur est natura aliqua.

Item, Bonum et malum dicuntur esse genera contrariorum ab Aristotele (Post praedicam., c. 1, in calce). Cujuslibet autem generis est essentia et natura aliqua; nam non entis non sunt species neque differentia, et ita quod non est non potest esse genus. Malum est igitur aliqua essentia et natura.

Adhuc, Omne quod agit est res aliqua. Malum autem agit, in quantum malum; repugnat enim bono et corrumpit ipsum. Malum igitur, in quantum malum, est res aliqua.

Amplius, In quibuscumque invenitur magis et minus, oportet quod sint res aliquae habentes ordinem; negationes enim et privationes non suscipiunt magis et minus. Invenitur autem inter mala unum altero pejus. Oportet igitur, ut videtur, quod malum sit res aliqua.

Praeterea, Res et ens convertuntur (1). Est autem malum in mundo. Ergo est res aliqua et natura.

CAPUT IX.

Responsio ad praedictas objectiones.

Has autem rationes non difficile est solvere.

Malum enim et bonum in moralibus specificae differentiae ponuntur, ut prima ratio proponebat, quia moralia a voluntate dependent. Secundum hoc enim aliquid ad genus moris pertinet quod est voluntarium. Voluntatis autem objectum est finis et bonum; unde a fine speciem moralia sortiuntur, sicut et naturales actiones a forma principii activi, ut calefactio a calore. Quia igitur bonum et malum dicuntur secundum ordinem ad finem vel secundum privationem ordinis, oportet quod in moralibus pri-

(1) *Convertuntur*, i. e. reciprocantur, scilicet: Ens dicitur de re, res dicitur de ente.

mae differentiae sint bonum et malum. Unius autem generis oportet esse unam mensuram primam. Moralium autem mensura est ratio. Oportet igitur quod a fine rationis dicantur aliqua in moralibus bona vel mala. Quod igitur in moralibus sortitur speciem a fine qui est secundum rationem dicitur secundum speciem suam bonum; quod vero sortitur speciem a fine contrario fini rationis dicitur secundum speciem suam malum. Finis autem ille (1), etsi tollat finem rationis, est tamen aliquod bonum, sicut delectabile secundum sensum vel aliquid hujusmodi; unde et in aliquibus animalibus sunt bona, et homini etiam, cum sunt secundum rationem moderata, et contingit id quod est malum uni esse bonum alteri. Et ideo nec malum, secundum quod est differentia specifica in genere moralium, importat aliquid quod sit secundum essentiam suam malum, sed aliquid quod secundum se est bonum, malum autem homini, in quantum privat ordinem rationis, quod est hominis bonum.

Ex quo etiam patet quod malum et bonum sunt contraria, secundum quod in genere moralium accipiuntur, non autem simpliciter accepta, sicut secunda ratio proponebat; sed malum privatio est boni, in quantum est malum (2).

Eodem etiam modo potest accipi dictum, quod malum et bonum, prout sunt in moralibus, sunt in genere contrariorum; ex quo tertia ratio procedebat. Omnium enim contrariorum moralium vel utrumque est malum, sicut prodigalitas et illiberalitas, vel unum bonum et alterum malum, sicut liberalitas et illiberalitas. Est igitur malum morale et genus et differentia; non secundum quod est privatio boni

(1) *Finis autem ille*, i. e. finis mali.

(2) *Malum privatio est boni, in quantum est malum*, non autem in quantum est bonum; nam supra S. Thomas ostendit contingere malum uni esse bonum alteri.

rationis, ex quo dicitur malum, sed ex natura actionis vel habitus ordinati ad aliquem finem qui repugnat debito fini rationis; sicut homo caecus est hominis individuum, non in quantum est caecus, sed in quantum est hic homo; et irrationale est differentia animalis, non propter privationem rationis, sed ratione talis naturae ad quam sequitur remotio rationis. Potest etiam dici quod Aristoteles dicit malum et bonum esse genera, non secundum propriam opinionem, cum inter prima decem genera (in quorum quolibet invenitur aliqua contrarietas) ea non connumeret, sed secundum opinionem Pythagorae, qui posuit bonum et malum esse prima genera et prima principia, et in utroque eorum posuit esse decem prima contraria: sub bono quidem, finitum, par, unum, dextrum, masculinum, quiescens, rectum lucem, quadratum et ultimo bonum; sub malo autem infinitum, impar, plurale, sinistrum, femininum, motum, curvum, tenebrae, altera parte longius et ultimo malum. Sic autem, et in pluribus librorum logicalium locis, utitur exemplis secundum sententiam aliorum philosophorum, quasi probabilibus secundum illud tempus. — Habet tamen et hoc dictum aliquam veritatem; nam impossibile est id quod probabiliter dicitur, secundum totum esse falsum. Omnium enim contrariorum unum est perfectum et alterum diminutum, quasi privationem quamdam habens admixtam; sicut album et calidum sunt perfecta, frigidum vero et nigrum sunt imperfecta, quasi cum privatione significata. Quia ergo omnis diminutio et privatio ad rationem mali pertinet, omnis autem perfectio et complementum ad rationem boni; semper in contrariis alterum sub ratione boni videtur comprehendi, alterum ad rationem mali accedere, et secundum hoc bonum et malum genera contrariorum omnium esse videntur.

Per hoc etiam patet qualiter malum repugnat

bono, ex quo quarta ratio procedebat. Secundum enim quod formae et fini quae habent rationem boni et sunt agendi vera principia est adjuncta privatio contrariae formae et finis contrarii (1), actio quae sequitur ex tali forma et tali fine attribuitur privationi et malo, per accidens quidem; nam privatio, secundum quod hujusmodi, non est alicujus actionis principium. Propter quod bene dicit Dionysius (de Divin. Nomin., c. 4) quod malum non pugnat contra bonum nisi virtute boni; secundum se vero est impotens et infirmum quasi nullius actionis principium. Malum vero corrumpere dicitur bonum, non solum agendo virtute boni, sicut expositum est, sed formaliter secundum se; sicut dicitur caecitas corrumpere visum, quia est ipsa visus corruptio; per quem modum dicitur albedo parietem colorare, quia ipsa est parietis color.

Dicitur autem aliquid altero magis et minus malum per recessum a bono. Sic enim quae privationem important intenduntur et remittuntur sicut inaequale et dissimile: dicitur enim inaequalius quod est ab aequalitate magis distans, et similiter dissimilius magis a similitudine recedens. Unde et magis malum dicitur quod est magis privatum bono, quasi magis a bono distans. Privationes enim non intenduntur quasi aliquam essentiam habentes, sicut aequalitates et formae, ut quinta ratio procedebat, sed per augmentum causae privantis, sicut aer tanto tenebrosior est quanto plura fuerint interposita obstacula lucis; sic enim longius a lucis participatione distat.

Dicitur etiam malum esse in mundo non quasi essentiam aliquam habeat vel res quaedam existat,

(1) *Privatio contrariae formae,....* i. e. privatio quae est per contrariam formam, seu negatio alterius formae, ut caecitas est forma contraria visivae facultati, vel potius negatio ejus.

ut sexta ratio procedebat, sed ea ratione quia dicitur quod res aliqua mala est ipso malo, sicut caecitas et quaelibet privatio esse dicitur, quia animal caecitate est caecum. Ens enim dupliciter dicitur, ut Philosophus docet (Metaphys. 5, text. comm. 14): Uno modo, secundum quod significat essentiam rei et dividitur per decem praedicamenta, et sic nulla privatio potest dici ens; alio modo, secundum quod significat veritatem compositionis (1), et sic malum et privatio dicitur ens in quantum privatione dicitur aliquid esse privatum.

CAPUT X.

Quod causa mali est bonum.

Ex praemissis autem concludi potest quod malum non causatur nisi a bono.

Si enim alicujus mali est causa malum (malum autem, ut probatum est (c. 9), non agit nisi virtute boni), oportet ipsum bonum esse causam primariam mali.

Adhuc, Quod non est, nullius est causa. Omnem igitur causam oportet esse ens aliquod. Malum autem non est ens aliquod, ut probatum est (c. 7 et 9). Malum igitur non potest esse alicujus causa. Oportet igitur, si ab aliquo causatur malum, quod illud sit bonum.

Item, Quidquid est proprie et per se alicujus causa tendit in proprium effectum: si igitur malum

(1) *Veritatem compositionis*, i. e. veritatem propositionis per intellectum *componentem* et *dividentem* formatae. — Locum Aristotelis in textu allegatum exponens S. Thomas, in suo Commentario, sic explicat quod ad privationes attinet: « Quia aliquid quod est in se non ens intellectus considerat ut quoddam ens, sicut negationem et hujusmodi, ideo quandoque esse dicitur de aliquo hoc secundo modo », scilicet secundum quod significat veritatem compositionis.

esset per se alicujus causa, tenderet in proprium effectum, scilicet malum. Hoc autem est falsum; nam ostensum est (c. 3) quod omne agens intendit bonum. Malum igitur per se non est causa alicujus, sed solum per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Solum autem bonum potest esse per se causa. Malum igitur causatum est a bono.

Praeterea, Omnis causa vel est materia, vel forma, vel agens, vel finis. Malum autem non potest esse neque materia neque forma; ostensum est enim supra (c. 7 et 9) quod tam ens actu quam ens in potentia est bonum. Similiter non potest esse agens, cum unumquodque agat secundum quod est actu et formam habet. Neque etiam potest esse finis, cum sit praeter intentionem, ut probatum est (c. 4). Malum igitur non potest esse alicujus causa. Si igitur aliquid sit causa mali, oportet quod sit a bono causatum.

Cum autem bonum et malum sint opposita, unum autem oppositorum non potest esse causa alterius nisi per accidens, sicut frigidum calefacit, ut dicitur in octavo Physicorum (text. comm. 8), sequitur quod bonum non possit esse causa activa mali nisi per accidens.

Hoc autem accidens in naturalibus potest esse et ex parte agentis et ex parte effectus.

Ex parte quidem agentis, sicut cùm agens patitur defectum virtutis ex quo sequitur quod actio sit defectiva et effectus deficiens, ut, cum virtus membri digerentis est debilis, sequitur imperfecta decoctio et humor indigestus, quae sunt quaedam mala naturae. Accidit autem agenti, inquantum est agens, quod defectum virtutis patiatur; non enim agit secundum quod deficit ei virtus, sed secundum quod habet aliquid de virtute; si enim penitus virtute careret, omnino non ageret. Sic igitur malum

causatur per accidens ex parte agentis, inquantum agens est deficientis virtutis; propter quod dicitur quod malum non habet causam efficientem, sed deficientem, quia malum non sequitur ex causa agente nisi inquantum est deficientis virtutis, et secundum hoc non est efficiens. In idem autem redit si defectus actionis et effectus proveniat ex defectu instrumenti vel cujuscumque alterius quod requiritur ad actionem agentis, sicut cum virtus motiva producit claudicationem propter tibiae curvitatem; utroque enim agens agit, et virtute et instrumento.

Ex parte vero effectus, malum ex bono causatur per accidens, tum ex parte materiae effectus, tum ex parte ipsius formae. Si enim materia sit indisposita ad recipiendam impressionem agentis, necesse est defectum sequi in effectu; sicut cum monstruosi partus sequuntur propter materiae indigestionem. Nec hoc imputatur ad aliquem defectum agentis, si materiam indispositam non transmutat ad actum perfectum; unicuique enim agenti naturali est virtus determinata secundum modum suae naturae: quam si non excedat, non propter hoc erit deficiens in virtute, sed tunc solum quando deficit a mensura virtutis sibi debitae per naturam. Ex parte autem formae effectus, per accidens malum incidit, inquantum formae alicui de necessitate adjungitur privatio alterius formae; unde simul cum generatione unius rei necesse est alterius rei sequi corruptionem. Sed hoc malum non est malum effectus intenti ab agente, sicut in praecedentibus patet, sed alterius.

Sic igitur in naturalibus patet quod malum per accidens tantum causatur a bono. Eodem autem modo et in artificialibus accidit; ars enim in sua operatione imitatur naturam, et similiter peccatum in utraque invenitur.

In moralibus autem videtur aliter se habere. Non enim ex defectu virtutis sequi videtur morale vitium, cum infirmitas virtutis morale vitium vel totaliter tollat vel saltem diminuat; infirmitas enim non meretur poenam, quae culpae debetur, sed magis misericordiam et ignoscentiam; voluntarium enim oportet esse moris vitium, non necessarium. Si tamen diligenter consideretur, invenitur quantum ad aliquid simile, quantum vero ad aliquid dissimile: dissimile quidem, quantum ad hoc quod vitium morale in sola actione consideratur, non autem in aliquo effectu producto; nam virtutes morales non sunt factivae, sed activae; artes autem factivae sunt; et ideo dictum est quod in eis similiter peccatum accidit sicut in natura. Malum igitur morale non consideratur ex materia vel forma effectus, sed solum consequitur ex agente. In actionibus autem moralibus inveniuntur per ordinem quatuor activa principia: Quorum unum est virtus executiva, scilicet vis motiva, qua moventur membra ad exequendum imperium voluntatis; unde haec vis a voluntate movetur, quae est aliud principium, voluntas vero movetur a judicio virtutis apprehensivae, quae judicat hoc esse bonum vel malum, quae sunt voluntatis objecta, unum ad prosequendum, aliud ad fugiendum; ipsa autem vis apprehensiva movetur a re apprehensa. Primum igitur activum principium in actionibus moralibus est res apprehensa: secundum, vis apprehensiva; tertium, voluntas; quartum, vis motiva quae exequitur imperium rationis. Actus autem virtutis exequentis jam praesupponit bonum morale vel malum; non enim ad mores hujusmodi actus exteriores pertinent, nisi secundum quod sunt voluntarii. Unde, si voluntatis sit actus bonus, et actus exterior bonus dicetur; malus autem, si ille sit malus; nihil enim ad malitiam moralem per-

tineret, si actus exterior deficiens esset defectu ad voluntatem non pertinente; claudicatio enim non est vitium moris, sed naturae. Hujusmodi igitur virtutis exequentis defectus moris vitium vel totaliter excusat vel minuit. Actus vero quo res movet apprehensivam virtutem immunis est a vitio moris, movet enim, secundum ordinem naturalem, visibile visum, et quodlibet objectum potentiam passivam. Ipse etiam actus apprehensivae virtutis in se consideratus morali vitio caret, cum ejus defectus vitium morale (1) vel excuset vel minuat, sicut et defectus exequentis virtutis; pariter enim infirmitas et ignorantia excusant peccatum vel minuunt. Relinquitur igitur quod morale vitium in solo actu voluntatis primo et principaliter invenitur, et rationabiliter (2), cum ex hoc actus moralis dicatur quia voluntarius est. In actu igitur voluntatis quaerenda est radix et origo peccati moralis.

Videtur autem hanc inquisitionem consequi difficultas. Cum enim actus deficiens proveniat propter defectum activi principii, oportet praeintelligere defectum in voluntate ante peccatum morale. Qui quidem defectus, si sit naturalis, semper inhaeret voluntati; semper igitur voluntas in agendo moraliter peccabit, quod actus virtutum falsum esse ostendunt. Si autem defectus sit voluntarius, jam est peccatum morale, cujus causa iterum inquirenda restabit, et sic ratio in infinitum deducet. Oportet ergo dicere quod defectus in voluntate praeexistens non sit naturalis, ne sequatur voluntatem in quolibet actu peccare, neque etiam casualis et fortuitus, non enim esset in nobis mo-

(1) *Cum ejus defectus..* i. e. virtutis apprehensivae, ut infra patebit. Defectus virtutis apprehensivae est quidam infirmitatis gradus, qui quidem vitium morale excusat vel minuit.

(2) *Et rationabiliter*, i. e. et haud immerito.

rale peccatum, casualia enim sunt impraemeditata et extra rationem. Est igitur voluntarius (1), non tamen peccatum morale, ne cogamus in infinitum procedere.

Quod quidem qualiter esse possit considerandum est. Cujuslibet siquidem activi principii perfectio virtutis ex superiori activo dependet, agens enim secundum agit per virtutem primi agentis. Cum igitur secundum agens manet sub ordine primi agentis, indeficienter agit; deficit autem in agendo, si contingat ipsum ab ordine primi agentis deflecti, sicut patet in instrumento, cum deficit a motu agentis. Dictum est autem quod, in ordine actionum moralium, duo principia voluntatem praecedunt, scilicet vis apprehensiva et objectum apprehensum, quod est finis. Cum autem unicuique mobili respondeat proprium motivum, non quaelibet vis apprehensiva est debitum motivum cujuslibet appetitus, sed hujus haec et illius alia. Sicut igitur appetitus sensitivi proprium motivum est vis apprehensiva sensualis, ita voluntatis proprium motivum est ratio ipsa.

Rursus, Cum ratio multa bona et multos fines apprehendere possit, cujuslibet autem sit proprius finis, et voluntatis erit objectum et finis et primum motivum, non bonum quodlibet, sed bonum quoddam determinatum (2). Cum igitur voluntas tendit in actum, mota ab apprehensione rationis repraesentantis sibi proprium bonum, sequitur debita actio. Cum autem voluntas in actione prorumpit ad apprehensionem (3) apprehensivae sensualis vel ipsius

(1) *Voluntarius,* supple *defectus.*

(2) Sensus e logico ordine verborum sic depromitur: « Cum ratio possit apprehendere multa et bona multos fines, cum autem finis cujuslibet sit proprius, non bonum quodlibet sed bonum quoddam determinatum erit et objectum et finis et primum motivum voluntatis ».

(3) *Prorumpit ad apprehensionem....* i. e. sponte ruit in objectum per apprehensivam (virtutem) sensualem apprehensum.

rationis aliquod aliud bonum repraesentantis a proprio bono diversum, sequitur in actione voluntatis peccatum morale. Praecedit igitur in voluntate peccatum actionis defectus ordinis ad rationem et ad proprium finem (1): Ad rationem quidem, sicut cum, ad subitam apprehensionem sensus voluntas in bonum delectabile secundum sensum tendit; ad finem vero debitum, sicut cum ratio in aliquod bonum ratiocinando devenit quod non est vel nunc vel hoc modo bonum, et tamen voluntas in illud tendit quasi in proprium bonum. Hic autem ordinis defectus voluntarius est; nam in potestate ipsius voluntatis est velle et non velle; itemque est in potestate ipsius quod ratio actu consideret vel a consideratione desistat, aut quod hoc vel illud consideret. Nec tamen iste defectus est malum morale; si enim ratio nihil consideret vel consideret bonum quodcumque, nondum est peccatum quousque voluntas in finem indebitum tendat; quod jam est voluntatis actus.

Sic igitur, tam in moralibus quam in naturalibus, patet quod malum a bono non causatur, nisi per accidens.

CAPUT XI.

Quod malum in aliquo bono fundatur.

Ex praemissis etiam ostendi potest quod omne malum est in aliquo bono fundatum.

Malum enim non potest esse per se existens, cum non sit essentiam habens, ut supra (c. 7) ostensum est. Oportet igitur quod malum sit in aliquo subjecto. Omne autem subjectum, cum sit substantia quaedam, bonum quoddam est, ut ex praemissis (c. 6) patet. Omne igitur malum in bono aliquo est.

(1) Defectus ordinis... praecedit peccatum actionis....

Adhuc, Malum privatio quaedam est, ut ex praemissis patet. Privatio autem et forma privata inteodem subjecto sunt; subjectum autem formae es ens in potentia ad formam, quod bonum est, nam in eodem genere sunt potentia et actus. Privatio igitur, quod malum est, est in bono aliquo sicut in subjecto.

Amplius, Ex hoc dicitur aliquid malum quia nocet: non autem nisi quia nocet bono; nocere enim malo bonum est, cum corruptio mali sit bona. Non autem noceret (formaliter loquendo) bono, nisi esset in bono; sic enim caecitas homini nocet, inquantum in ipso est. Oportet igitur quod malum sit in bono.

Item, Malum non causatur nisi a bono, et per accidens tantum. Omne autem quod est per accidens reducitur ad id quod est per se. Oportet igitur semper cum malo causato, quod est effectus boni per accidens, esse bonum aliquod, quod est effectus boni per se, ita quod sit fundamentum ejus; nam quod est per accidens fundatur super id quod est per se.

Sed, cum bonum et malum sint opposita, unum autem oppositorum non possit esse alterius subjectum, sed expellat ipsum, videtur alicui primo aspectu esse inconveniens si bonum subjectum mali esse dicatur.

Non est autem inconveniens, si veritas perquiratur. Nam bonum communiter dicitur sicut et ens, cum omne ens inquantum hujusmodi, sit bonum, ut probatum est (c. 7). Non est autem inconveniens ut non ens sit in ente sicut in subjecto; privatio enim quaelibet est non ens, et tamen subjectum ejus est substantia, quae est ens aliquod. Non tamen non ens est in ente sibi opposito sicut in subjecto; caecitas enim non est non ens universale, sed non ens hoc, quo scilicet tollitur visus; non est igitur in visu sicut in subjecto, sed in animali. Similiter

autem malum non est sicut in subjecto, in bono sibi opposito (sed hoc (1) per malum tollitur), sed in aliquo alio bono; sicut malum moris est in bono naturae; malum autem naturae, quod est privatio formae, est in materia, quae est bonum sicut etiam ens in potentia.

CAPUT XII.

Quod malum non totaliter consumit bonum.

Patet autem ex praedictis quod, quantumcumque multiplicetur malum, nunquam potest totum bonum consumere. Semper enim oportet quod remaneat mali subjectum, si malum remanet. Subjectum autem mali est bonum. Manet igitur semper bonum.

Sed cum contingat malum in infinitum intendi, semper autem per intensionem mali minuatur bonum, videtur in infinitum per malum diminui bonum. Bonum autem quod per malum diminui potest oportet esse finitum; nam infinitum bonum non est capax mali, ut ostensum est (l. 1, c. 39). Videtur igitur quod quandoque totum tollatur bonum per malum; nam, si ex finito aliquid infinities tollatur, oportet illud quandoque per ablationem consumi (2).

(1) *Hoc* scilicet bonum sibi oppositum.

(2) Huic objectioni sanctus Doctor respondet inferius: « Est igitur dicendum, etc. », rejecta primo insufficienti solutione: « Non potest dici, ut dicunt quidam, etc. », contra quam ostendit nullam paritatem existere inter divisionem continui et diminutionem boni per malum, quia proportio secundum quam fit divisio non reperitur necessario in dimnutione. — Responsio autem S. Thomae in eo tota consistit quod intellectus et voluntas in suis actibus terminos non habent. Unde, in moralibus, diminutio boni per malum potest procedere in infinitum; nec tamen totaliter bonum consumetur, cum semper naturam remanentem comitatur. In naturalibus vero, malum non potest in infinitum procedere, cum omnes formae naturales ac proinde privationes eis oppositae sunt terminatae.

Non autem potest dici, ut dicunt quidam, quod sequens ablatio, secundum eamdem proportionem facta qua et prior, in infinitum procedens, bonum non possit consumere, sicut in continui divisione contingit. Nam, si ex bicubitali linea dimidium subtraxeris itemque ex residuo dimidium et sic in infinitum procedas, semper aliquid adhuc dividendum remanebit; sed tamen, in hoc divisionis processu, semper posterius subtractum oportet esse minus secundum quantitatem; dimidium enim totius quod prius subtrahebatur majus est secundum quantitatem absolutam quam dimidium dimidii; licet eadem proportio maneat. Hoc autem in diminutione qua bonum per malum diminuitur nequaquam potest accidere (1); nam, quanto bonum magis per malum fuerit diminutum, (tanto) erit infirmius, et sic per secundum malum magis diminui poterit; rursusque malum sequens contingit esse aequale vel majus priore; unde non semper secundo subtrahetur a bono per malum minor boni quantitas, proportione servata eadem.

Est igitur dicendum:

Ex praemissis enim manifestum est quod malum totaliter bonum cui oppositum est tollit, sicut caecitas visum: oportet autem quod remaneat bonum quod est mali subjectum. Quod quidem in quantum subjectum est, habet rationem boni secundum quod est potentia ad actum boni quod privatur per malum. Quanto igitur minus fuerit in potentia ad illud bonum, tanto minus erit bonum. Subjectum autem fit minus potentia ad formam, non quidem per solam subtractionem alicujus partis subjecti per hoc quod aliqua pars potentiae subtrahatur, sed per hoc quod potentia impeditur per contrarium actum ne in actum formae exire possit; sicut subjectum

(1) *Nequaquam potest accidere...* Intellige: Potest nequaquam accidere, i. e. non accidit necessario.

tanto est minus potentia frigidum quanto in eo magis calor augetur. Diminuitur igitur bonum per malum, magis apponendo contrarium quam de bono aliquid subtrahendo; quod etiam convenit his quae dicta sunt de malo. Diximus enim quod malum incidit praeter intentionem agentis, quod semper intendit aliquod bonum, ad quod sequitur exclusio alterius boni quod est ei oppositum. Quanto igitur illud bonum ad quod praeter intentionem agentis sequitur malum magis multiplicatur, tanto potentia ad bonum contrarium diminuitur magis: et sic magis per malum dicitur diminui bonum. Haec igitur diminutio boni per malum non potest in naturalibus in infinitum procedere; nam formae naturales et virtutes omnes terminatae sunt, et perveniunt ad aliquem terminum ultra quem porrigi non possunt; non potest igitur neque forma aliqua contraria neque virtus contrarii agentis in infinitum augeri. ut ex hoc sequatur in infinitum diminutio boni per malum. In moralibus autem potest ista diminutio in infinitum procedere; nam intellectus et voluntas in suis actibus terminos non habent; potest enim intellectus intelligendo in infinitum procedere, unde mathematicae numerorum species et figurarum infinitae dicuntur, et similiter voluntas in volendo in infinitum procedit; qui enim vult furtum committere potest iterum velle et aliud committere, et sic in infinitum. Quanto autem voluntas magis in fines indebitos tendit, tanto difficilius redit ad proprium et debitum finem; quod patet in his in quibus, per peccandi consuetudinem, jam est habitus vitiorum inductus. In infinitum igitur, per malum moris, bonum naturalis aptitudinis deminui potest; nunquam tamen totaliter tolletur, sed semper naturam remanentem comitatur.

CAPUT XIII.

Quod malum habet aliquo modo causam.

Ex praedictis autem ostendi potest quod etsi malum non habeat causam per se, cujuslibet tamen mali oportet esse causam per accidens.

Quidquid enim est in aliquo ut in subjecto oportet quod habeat aliquam causam; causatur enim vel ex subjecti principiis vel ex aliqua extrinseca causa. Malum autem est in bono sicut in subjecto, ut ostensum est (c. 11). Oportet ergo quod malum habeat causam.

Item, Quod est in potentia ad utrumque oppositorum non constituitur in actu alicujus eorum nisi per aliquam causam; nulla enim potentia facit se esse in actu. Malum autem est privatio ejus quod quis natus est et debet habere; ex hoc enim unumquodque dicitur malum esse; est igitur malum in subjecto quod est in potentia ad ipsum et ad suum oppositum. Oportet igitur quod malum habeat aliquam causam.

Adhuc, Quidquid inest alicui praeter suam naturam, advenit ei ex aliqua alia causa; omnia enim in his quae sunt sibi naturalia permanent, nisi aliquid aliud impediat; unde lapis non fertur sursum nisi ab aliquo projiciente, nec aqua calefit nisi ab aliquo calefaciente. Malum autem semper inest praeter naturam ejus cui inest, cum sit privatio ejus quod natum est aliquid et debet habere. Igitur oportet quod malum semper habeat aliquam causam vel per se vel per accidens.

Amplius, Omne malum consequitur ad aliquod bonum, sicut corruptio sequitur ad aliquam generationem. Sed omne bonum habet aliquam causam, praeter primum bonum, in quo non est aliquod

malum, ut ostensum est (l. 1, c. 39). Omne igitur malum habet aliquam causam ad quam sequitur per accidens.

CAPUT XIV.

Quod malum est causa per accidens.

Ex eisdem etiam patet quod malum, etsi non non sit causa per se, est tamen causa per accidens.

Si enim aliquid est causa alicujus per se, id quod accidit ei est causa illius per accidens; sicut album quod accidit aedificatori est causa domus per accidens (1). Omne autem malum est in aliquo bono; bonum autem omne est alicujus aliquo modo causa; materia enim est quodammodo causa formae, et quodammodo e converso; et similiter est de agente et fine; unde non sequitur processus in infinitum in causis et causatis, si quodlibet est alicujus causa, propter circulum inventum in causis et causatis secundum species diversas causarum. Malum igitur est per accidens causa.

Adhuc, Malum est privatio quaedam, ut ex praedictis (c. 6) patet. Privatio autem est principium per accidens in rebus mobilibus, sicut materia et forma (2) per se. Malum igitur est alicujus causa per accidens.

Praeterea, Ex defectu causae sequitur defectus in effectu. Defectus autem in causa est aliquod malum; non tamen potest esse causa per se, quia res non est causa per hoc quod est deficiens, sed per hoc quod est ens; si enim tota deficeret, nul-

(1) Sensus est: Quod accidit in quolibet ente (seu non est de essentia ejus) est causa per accidens rei cujus hoc ens est causa per se; sic, cum accidit aedificatori esse albo albedo aedificatoris est causa per accidens domus cujus aedificator est causa per se.

(2) *Materia et forma per se*, supple *sunt principia per se.*

lius esset causa. Malum est alicujus causa per accidens.

Item, Secundum omnes species causarum discurrendo invenitur malum esse per accidens causa. In specie quidem causae efficientis, quia propter causae agentis deficientem virtutem sequitur defectus in effectu et actione. In specie vero causae materialis, quia ex materiae indispositione causatur in effectu defectus. In specie vero causae formalis; quia uni formae semper adjungitur alterius formae privatio. In specie vero causae finalis, quia indebito fini adjungitur malum, in quantum per ipsum finis debitus impeditur.

Patet igitur quod malum est causa per accidens et non potest esse causa per se.

CAPUT XV.

Quod non est summum malum quod sit omnium malorum principium.

Ex hoc autem patet quod non potest esse aliquod summum malum quod sit omnium malorum principium.

Summum enim malum oportet esse absque consortio omnis boni, sicut et summum bonum est quod est omnino separatum a malo. Non potest autem esse aliquod malum omnino separatum a bono, cum ostensum sit (c. 11), quod malum fundatur in bono. Ergo nihil est summe malum.

Adhuc, Si aliquid est summe malum, oportet quod per essentiam suam sit malum, sicut et summe bonum est quod per suam essentiam bonum est. Hoc autem est impossibile, cum malum non habeat aliquam essentiam, ut supra (c. 7) probatum est. Impossibile est igitur ponere summum malum quod sit malorum principium.

Item, Illud quod est primum principium non

est ab aliquo causatum. Omne autem malum causatur a bono, ut ostensum est (c. 11). Non est igitur malum primum principium.

Amplius, Malum non agit nisi in virtute boni, ut ex praemissis (c. 10) patet. Primum autem principium agit virtute propria. Malum igitur non potest esse primum principium.

Praeterea, Cum id quod est per accidens sit posterius eo quod est per se, impossibile est quod sit primum id quod est per accidens. Malum autem non evenit nisi per accidens et praeter intentionem, ut probatum est (c. 4). Impossibile est igitur quod malum sit primum principium.

Adhuc, Omne malum habet causam per accidens, ut probatum est (c. 13.). Primum autem principium non habet causam neque per se neque per accidens. Malum igitur non potest esse primum principium in aliquo genere.

Item, Causa per se est prior ea quae est per accidens. Sed malum non est causa nisi per accidens, ut ostensum est (c. 14). Malum igitur non potest esse primum principium in aliquo genere.

Per hoc autem excluditur error Manichaeorum ponentium aliquod summum malum quod est principium primum omnium malorum.

CAPUT XVI.

Quod finis cujuslibet rei est bonum.

Si autem omne agens agit propter bonum, ut supra (c. 3) probatum est, sequitur ulterius quod cujuslibet entis bonum sit finis.

Omne enim ens ordinatur in finem per suam actionem; oportet enim quod vel ipsa actio sit finis, vel finis actionis sit finis agentis, quod est ejus bonum.

Amplius, Finis rei cujuslibet est (id) in quod terminatur appetitus ejus. Appetitus autem cujuslibet rei terminatur ad bonum; sic enim philosophi definiunt bonum: *Quod omnia appetunt.* Cujuslibet igitur rei finis est aliquod bonum.

Item, Illud ad quod aliquid tendit cum extra ipsum fuerit, et in quo quiescit cum ipsum habuerit, est finis ejus. Unumquodque autem, si perfectione propria careat, in ipsam movetur, quantum in se est; si vero eam habeat, in ipsa quiescit. Finis igitur uniuscujusque rei est ejus perfectio. Perfectio autem cujuslibet est bonum ipsius. Unumquodque igitur ordinatur in bonum sicut in finem.

Praeterea, Eodem modo ordinantur in finem ea quae cognoscunt finem et ea quae finem non cognoscunt, licet ea quae cognoscunt finem per se moveantur in finem, quae autem non cognoscunt finem tendant in finem quasi ab alio directa, sicut patet de sagittante et sagitta. Sed ea quae cognoscunt finem semper ordinantur in bonum sicut in finem; nam voluntas, quae est appetitus finis praecogniti, non tendit in aliquid nisi sub ratione boni, quod est ejus objectum. Ergo et ea quae finem non cognoscunt ordinantur in bonum sicut in finem. Finis igitur omnium est bonum.

CAPUT XVII.

Quod omnia ordinantur in unum finem, qui est Deus.

Ex hoc autem apparet quod omnia ordinantur in unum bonum sicut in ultimum finem.

Si enim nihil tendit in aliquid sicut in finem nisi inquantum ipsum est bonum, oportet quod bonum, inquantum bonum, sit finis. Quod igitur est summum bonum est maxime omnium finis. Sed summum bonum est unum tantum, quod est Deus, ut

probatum est (l. 1, c. 41). Omnia igitur ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus.

Item, Quod est maximum in unoquoque genere causa est omnium illorum quae sunt illius generis; sicut ignis qui est calidissimus est causa caliditatis in aliis corporibus. Summum igitur bonum, quod est Deus, est causa bonitatis in omnibus bonis. Ergo et est causa cujuslibet finis quod sit finis (1), cum quidquid est finis sit hujusmodi in quantum est bonum. Propter quod autem est unumquodque, et illud magis (2). Deus igitur maxime est omnium rerum finis.

Adhuc, In quolibet genere causarum, causa prima est magis causa quam causa secunda; nam causa secunda non est causa nisi per causam primam. Illud igitur quod est causa prima in ordine causarum finalium oportet quod sit magis causa finalis cujuslibet quam causa finalis proxima. Sed Deus est prima causa in ordine causarum finalium, cum sit summum in ordine bonorum. Est igitur magis finis uniuscujusque rei quam aliquis finis proximus (3).

Amplius, In omnibus finibus ordinatis oportet quod ultimus finis sit finis omnium praecedentium finium; sicut, si potio conficitur ut detur aegroto, datur autem ut purgetur, purgatur autem ut extenuetur, extenuatur autem ut sanetur, oportet quod sanitas sit finis et extenuationis et purgationis et aliorum praecedentium. Sed omnia inveniuntur in diversis gradibus bonitatis ordinata sub uno summo bono, quod est causa omnis bonitatis; ac per

(1) *Est causa cujuslibet finis quod sit finis,* i. e. Deus est causa qua quilibet finis est finis.

(2) *Et illud magis* supple *est finis.*

(3) Attende huic principio, Causa prima est magis causa quam causa secunda, cum (ut infra patebit) sanctus Doctor hoc praecipue utatur ad solvendas maximas quae moventur difficultates de providentia, de gratia divina et de libero hominis arbitrio.

hoc, cum bonum habeat rationem finis, omnia ordinantur sub Deo sicut fines praecedentes sub fine ultimo. Oportet igitur quod omnium finis sit Deus.

Praeterea, Bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem: esse enim partis est propter esse totius; unde et bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis. Bonum autem summum, quod est Deus, est bonum commune, cum ex eo universorum bonum dependeat: bonum autem quo quaelibet res bona est, est bonum particulare ipsius et aliorum quae ab ipsa dependent. Omnes igitur res ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus.

Item, Ad ordinem agentium sequitur ordo in finibus: nam, sicut supremum agens movet omnia secunda agentia, ita ad finem supremi agentis oportet quod ordinentur omnes fines secundorum agentium; quidquid enim agit supremum agens agit propter finem suum. Agit autem supremum agens actiones omnium inferiorum agentium, movendo omnes ad suas actiones et per consequens ad suos fines; unde sequitur quod omnes secundorum agentium actiones ordinentur a primo agente in finem suum proprium. Agens autem primum rerum omnium est Deus, ut probatum est (l. 2, c. 15). Voluntatis autem Ipsius nihil aliud finis est quam sua bonitas, quae est Ipsemet, ut probatum est (l. 1, c. 38 et 74). Omnia igitur quaecumque sunt facta, vel ab ipso immediate vel mediantibus causis secundis, in Deum ordinantur sicut in finem. Omnia autem entia sunt hujusmodi; nam, sicut probatur (l. 2, c. 15), nihil esse potest quod ab Ipso non habeat esse. Omnia igitur ordinantur in Deum sicut in finem.

Adhuc, Finis ultimus cujuslibet facientis, in quantum est faciens, est ipsemet; utimur enim factis a

nobis propter nos; et, si aliquid aliquando propter alium homo faciat, hoc refertur in bonum suum vel utile vel delectabile vel honestum. Deus autem est causa factiva rerum omnium, quarumdam quidem immediate, quarumdam autem mediate sive mediantibus aliis causis, ut ex praemissis est manifestum. Est igitur ipsemet finis rerum omnium.

Praeterea, Finis inter alias causas primatum obtinet, et ab ipso omnes aliae causae habent quod sint causae in actu; agens enim non agit nisi propter finem, ut ostensum est (c. 2); ex agente autem materia in actum formae reducitur; unde materia fit actu hujus rei materia, et similiter forma hujus rei forma per actionem agentis, et per consequens per finem. Finis etiam posterior est causa quod praecedens finis intendatur ut finis; non enim movetur aliquid in finem proximum nisi propter finem postremum. Est igitur finis ultimus prima omnium causa. Esse autem primam omnium causam necesse est primo enti convenire, quod Deus est, ut supra (l. 1, c. 13 et l. 2, c. 15) ostensum est. Deus igitur est ultimus omnium finis.

Hinc est quod dicitur: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*, Prov. 16, 4; et: *Ego sum alpha et omega, primus et novissimus*, Apocal. 22, 13.

CAPUT XVIII.

Quomodo Deus sit finis omnium.

Restat igitur inquirendum quomodo Deus sit omnium finis; quod quidem ex praemissis fiet manifestum.

Sic enim (1) est ultimus finis omnium rerum quod tamen est prius omnibus in essendo. Finis

(1) *Sic enim est*, supple *Deus*.

autem aliquis invenitur qui, etiamsi primatum obtineat in causando secundum quod est in intentione, est tamen in essendo posterius; quod quidem contingit in quolibet fine quem agens sua actione constituit; sicut medicus constituit sanitatem per suam actionem in infirmo, quae tamen est finis ejus. Aliquis autem finis invenitur qui, sicut est praecedens in causando, ita etiam in essendo praecedit; sicut dicitur finis id quod aliquis sua actione vel motu acquirere intendit, ut locum sursum ignis per suum motum, et civitatem rex per pugnam. Deus igitur sic est finis rerum sicut aliquid ab unaquaque re suo modo obtinendum.

Adhuc, Deus est simul ultimus rerum finis et primum agens, ut ostensum est (c. 17). Finis autem per actionem agentis constitutus non potest esse primum agens, sed est magis effectus agentis. Non potest igitur Deus sic esse finis rerum quasi aliquid constitutum, sed solum quasi aliquid praeexistens obtinendum.

Amplius, Si aliquid agat propter rem aliquam jam existentem et per ejus actionem aliquid constituatur, oportet quod rei propter quam agit aliquid acquiratur ex actione agentis; sicut si milites pugnant propter ducem cui acquiritur victoria, quam milites suis actionibus causant. Deo autem non potest aliquid acquiri ex actione cujuslibet rei; est enim sua bonitas omnino perfecta, ut ostensum est (l. 1, c. 18 et seqq.). Relinquitur igitur quod Deus sit finis rerum, non sicut aliquid constitutum aut aliquid effectum a rebus, neque ita quod aliquid ei a rebus acquiratur, sed hoc solo modo quia ipse rebus acquiritur.

Item, Oportet quod eo modo effectus tendat in finem quo agens propter finem agit. Deus autem, qui est primum agens omnium rerum, non sic agit quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi sua

actione aliquid largiatur, quia non est in potentia ut aliquid acquirere possit, sed solum in actu perfecto ex quo potest aliquid elargiri. Res igitur non ordinantur in Deum sicut in finem cui aliquid acquiratur, sed ut ab ipso ipsummet suo modo consequantur (1), cum ipsemet sit finis.

CAPUT XIX.

Quod omnia intendunt assimilari Deo.

Ex hoc autem quod acquirunt divinam bonitatem res creatae, similes Deo constituuntur.

Si igitur res omnes in Deum sicut in ultimum finem tendunt ut ipsius bonitatem consequantur; sequitur quod ultimus rerum finis sit Deo assimilari.

Amplius, Agens dicitur esse finis effectus inquantum effectus tendit in similitudinem agentis, unde forma generati est finis generationis. Sed Deus ita est finis rerum quod est etiam primum agens earum. Omnia igitur tendunt, sicut ad ultimum finem, Deo assimilari (2).

Item, in omnibus rebus evidenter apparet quod esse appetunt naturaliter; unde, et si qua corrumpi possunt, naturaliter corrumpentibus resistunt, et tendunt illuc ubi conserventur, sicut ignis sursum, terra deorsum. Secundum hoc autem esse habent omnia quod Deo assimilantur, qui est ipsum esse subsistens, cum omnia sint solum quasi esse participantia (3). Omnia igitur appetunt, quasi ultimum finem, Deo assimilari.

(1) *Ab ipso ipsummet consequantur*, idest: Sed ut res consequantur ipsummet (Deum, prout finem ultimum) ab ipso (tamquam a prima causa).

(2) Haec reducuntur ad principium: « Agens agit sibi simile » quo S. Thomas infra utitur.

(3) Tò *esse subsistens* hic opponitur τῷ *esse participato*. — Quae habent esse participatum seu *participantia* esse assimilantur Deo, qui est *esse subsistens*, secundum gradum participationis suae.

Praeterea, Res omnes creatae sunt quaedam imagines primi agentis, scilicet Dei; agens enim agit sibi simile; perfectio enim imaginis est ut repraesentet suum exemplar per similitudinem ad ipsum; ad hoc enim imago constituitur. Sunt igitur res omnes propter divinam similitudinem consequendam sicut propter ultimum finem.

Adhuc, Omnis res per suum motum vel actionem tendit in aliquod bonum sicut in finem, ut supra ostensum est (c. 16). Intantum autem aliquid de bono participat inquantum assimilatur primae bonitati, quae Deus est. Omnia igitur per motus suos et actiones tendunt in divinam similitudinem sicut in finem ultimum.

CAPUT XX.

Quomodo res divinam bonitatem imitentur.

Patet ergo, ex his quae dicta sunt, quod assimilari ad Deum est ultimus omnium finis. Id autem quod proprie habet rationem finis est bonum. Tendunt igitur res in hoc quod assimilentur Deo proprie inquantum est bonus. Bonitatem autem creaturae non assequuntur eo modo sicut in Deo est, licet divinam bonitatem unaquaeque res imitetur secundum suum modum.

Divina enim bonitas simplex est, quasi tota in uno consistens; ipsum enim divinum esse omnem plenitudinem perfectionis obtinet, ut probatum est (l. 1, c. 28). Unde, cum unumquodque intantum sit bonum inquantum est perfectum, ipsum divinum esse est ejus perfecta bonitas; idem enim est Deo esse, vivere, sapientem esse, beatum esse, et quidquid aliud ad perfectionem et bonitatem videtur pertinere, quasi tota divina bonitas sit ipsum divinum esse.

Rursum, Quia (1) ipsum divinum esse est ipsius Dei existentis substantia. In aliis autem rebus hoc accidere non potest; ostensum est enim (l. 2, c. 52) quod nulla substantia creata est ipsum suum esse; unde, si, secundum quod res quaelibet bona est, non est earum aliqua suum esse, nulla earum est sua bonitas; sed earum quaelibet bonitatis participatione bona est, sicut et Ipsius participatione est ens.

Rursus, Non omnes creaturae in uno gradu bonitatis constituuntur. Nam quarumdam substantia forma et actus est, scilicet cui (2), secundum id quod est, competit esse actu et bonum esse. Quarumdam vero substantia ex materia et forma composita est, cui competit actu esse et bonum esse, sed secundum aliquid sui, scilicet secundum formam. Divina igitur substantia sua bonitas est; substantia vero simplex bonitatem participat secundum id quod est; substantia autem composita, secundum aliquid sui. In hoc autem tertio gradu substantiarum iterum diversitas invenitur quantum ad ipsum esse. Nam quorumdam ex materia et forma compositorum totam materiae potentiam forma adimplet, ita quod non remanet in materia potentia ad aliam formam, et per consequens nec in aliqua alia materia potentia ad hanc formam; et hujusmodi sunt corpora caelestia, quae ex tota materia sua constant. Quorumdam vero forma non replet totam materiae potentiam; unde adhuc in materia remanet potentia ad aliam formam, et in aliqua materiae parte remanet potentia ad hanc formam, sicut patet in elementis et elementatis. Quia vero privatio est negatio, in substantia, ejus quod substantiae potest inesse, manifestum est quod cum

(1) Supple: *Creaturae non assequuntur bonitatem in eo modo quo in Deo est, quia....*

(2) *Cui*, supple *substantiae*. — Substantia cui competit esse forma et actus est substantia separata seu spiritus.

hac forma quae non implet totam materiae potentiam adjungitur privatio formae; quae quidem adjungi non potest substantiae cujus forma implet totam materiae potentiam; neque illi quae est forma per suam essentiam, et multo minus illi cujus essentia est ipsum suum esse. Cum autem manifestum sit quod motus non potest esse ubi non est potentia ad aliud, quia motus est actus existentis in potentia, itemque manifestum sit quod malum est ipsa privatio boni, planum est quod, in hoc ultimo substantiarum ordine, est bonum mutabile cum permixtione mali oppositi se habens; quod in superioribus substantiarum ordinibus accidere non potest. Possidet igitur haec substantia ultimo modo dicta, sicut ultimum gradum in esse, ita ultimum gradum in bonitate.

Inter partes etiam hujus substantiae ex materia et forma compositae, bonitatis ordo invenitur. Cum enim materia sit ens in potentia secundum se considerata, forma vero sit actus ejus, substantia vero composita sit actu existens per formam, forma quidem erit secundum se bona; substantia vero composita (1) prout actu habet formam, materia vero secundum quod est in potentia ad formam. Et, licet unumquodque sit bonum inquantum est ens, non tamen oportet quod materia, quae est ens solum in potentia, sit bona solum in potentia; ens enim absolute dicitur, bonum autem et in ordine consistit (2); non enim solum aliquid bonum dicitur quia est finis vel quia est obtinens finem, sed etiamsi nondum ad finem pervenerit, dummodo sit ordinatum in finem, ex hoc ipso dicitur bonum. Materia ergo non potest simpliciter dici ens ex hoc quod est potentia ens, in quo impor-

(1) Supple *erit bona.*

(2) *Bonum autem et in ordine consistit*, scilicet bonum potentiae consistit in ordine seu in dispositione ad actum.

tatur ordo ad esse; potest autem ex hoc simpliciter dici bona propter ordinem ipsum. In quo apparet quod bonum quodammodo amplioris est ambitus quam ens. Propter quod Dionysius dicit quod *bonum se extendit ad existentia et non existentia* (de Divin. Nomin., c. 4); nam et ipsa non existentia, scilicet materia, secundum quod intelligitur privationi subjecta, appetit bonum, scilicet esse; ex quo patet quod etiam sit bona; nihil enim appetit bonum nisi bonum.

Est autem et alio modo creaturae bonitas a bonitate divina deficiens. Nam, sicut dictum est, Deus in ipso suo esse summam perfectionem obtinet bonitatis; res autem creata suam perfectionem non possidet in uno, sed in multis. Quod enim est in supremo unitum, multiplex in infimis invenitur; unde Deus secundum idem dicitur esse virtuosus .sapiens et operans; creatura vero, secundum diversa; tantoque perfecta bonitas alicujus creaturae majorem multiplicitatem requirit quanto magis a prima bonitate distans invenitur; si vero perfectam bonitatem non possit attingere, imperfectam retinebit in paucis. Et inde est quod, licet primum et summum bonum sit omnino simplex substantiaeque ei propinquae in bonitate sint pariter et quantum ad simplicitatem vicinae, infimae tamen substantiae inveniuntur simpliciores quibusdam superioribus eis, sicut elementa animalibus et hominibus, quia non possunt pertingere ad perfectionem cognitionis et intellectus quam consequuntur animalia et homines. Manifestum est ergo ex dictis quod, licet Deus, secundum suum simplex esse, perfectam et totam suam bonitatem habeat, creaturae tamen ad perfectionem suae bonitatis non pertingunt per solum suum esse, sed per plura. Unde, licet quaelibet earum sit bona inquantum est, non tamen potest simpliciter bona dici, si aliis

careat quae ad ipsius bonitatem requiruntur; sicut homo qui, virtute spoliatus, vitiis est subjectus dicitur quidem bonus secundum quid, scilicet inquantum est ens et inquantum est homo, non tamen bonus simpliciter, sed magis malus. Non igitur cuilibet creaturarum idem est esse et bonum esse simpliciter, licet quaelibet earum bona sit inquantum est; Deo vero simpliciter idem est esse et esse bonum simpliciter. Si autem res quaelibet tendit in divinae bonitatis similitudinem sicut in finem — divinae autem bonitati assimilatur aliquid quantum ad omnia quae ad propriam pertinent bonitatem; bonitas autem rei non solum in esse suo consistit, sed in omnibus aliis quae ad suam perfectionem requiruntur, ut ostensum est — manifestum est quod res ordinatur in Deum sicut in finem, non solum secundum esse substantiale, sed etiam secundum ea quae ei accidunt pertinentia ad perfectionem ipsius, et etiam secundum propriam operationem, quae etiam pertinet ad perfectionem rei.

CAPUT XXI.

Quod res intendunt assimilari Deo in hoc quod sunt causae.

Ex his autem apparet quod res intendunt divinam similitudinem etiam in hoc quod sunt causae aliorum.

Tendit enim in divinam similitudinem res creata per suam operationem. Per suam autem operationem una res fit causa alterius. Ergo in hoc etiam res intendunt divinam similitudinem ut sint aliis causae.

Adhuc, Res intendunt in divinam similitudinem inquantum (Deus) est bonus, ut supra dictum est

(c. 20). Ex bonitate autem Dei est quod aliis esse largitur; unumquodque enim agit inquantum est actu perfectum. Desiderant igitur generaliter res in hoc Deo assimilari ut sint aliorum causae.

Amplius, Ordo ad bonum boni rationem habet, ut ex dictis (c. 20) est manifestum. Unumquodque autem per hoc quod est causa alterius ordinatur ad bonum; bonum autem solum per se cognoscitur et causatur; malum autem per accidens tantum, ut ostensum est (c. 14). Esse igitur aliorum causa est bonum. Secundum autem quodlibet bonum ad quod tendit, aliquid intendit divinam similitudinem, cum quodlibet bonum creatum sit ex participatione divinae bonitatis. Intendunt igitur res divinam similitudinem in hoc quod sint aliorum causae.

Item, Ejusdem rationis est quod effectus tendat in similitudinem agentis et quod agens assimilet sibi effectum. Tendit igitur effectus in finem in quem dirigitur ab agente. Agens autem intendit sibi assimilare patiens, non solum quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad causalitatem; sicut enim ab agente conferuntur effectui naturali principia per quae subsistit, ita principia per quae aliorum sit causa (1); sicut enim animal, dum generatur, accipit a generante virtutem nutritivam, ita etiam virtutem generativam. Effectus igitur tendit in similitudinem agentis, ut ostensum est, non solum quantum ad speciem ipsius, sed etiam quantum ad hoc quod sit aliorum causa. Sic autem tendunt res in similitudinem Dei sicut effectus in similitudinem agentis. Intendunt igitur res naturaliter assimilari Deo in hoc quod sunt causae aliorum.

Praeterea, Tunc maxime perfectum est unum-

(1) *Sicut enim ab agente...* Effectus naturalis duo accipit ab agente, substantiam scilicet, qua *subsistit*, et virtutem causativam, qua *fit causa*.

quodque quando potest alterum sibi simile facere: illud enim perfecte lucet quod alia illuminare potest. Unumquodque autem tendens in suam perfectionem tendit in divinam similitudinem. Per hoc igitur unumquodque tendit in divinam similitudinem quod intendit aliorum causa esse. Quia vero causa, inquantum hujusmodi, superior est causato, manifestum est quod tendere in divinam similitudinem per hunc modum ut sit (1) aliorum causa, est superior perfectio in entibus.

Item, Prius est unumquodque in se perfectum quam possit alterum causare, ut dictum est. Haec igitur perfectio ultimo accidit rei ut aliorum causa existat. Cum igitur per multa tendat res creata in divinam similitudinem, hoc ultimum ei restat ut divinam similitudinem quaerat per hoc quod sit aliorum causa. Unde Dionysius dicit (Caelest. Hier. c. 3) quod *omnium divinius est Dei cooperatorem fieri*; secundum quod Apostolus dicit: *Dei sumus adjutores*, 1. Cor., 3, 9.

CAPUT XXII.

Quomodo res diversimode in suos fines ordinantur.

Ex praemissis autem manifestum esse potest quod ultimum per quod unaquaeque res ordinatur ad finem est ejus operatio, diversimode tamen secundum diversitatem operationis.

Nam quaedam operatio est rei ut aliud moventis, sicut calefacere et secare. Quaedam vero est operatio rei ut ab alio motae, sicut calefieri et secari. Quaedam vero operatio est perfectio operantis actu existentis, in aliud transmutandum non tendens, quorum primo differt a passione et motu, secundo vero ab actione transmutativa exte-

(1) *Ut sit*, supple *ens*.

rioris materiae; hujusmodi autem operatio est sicut intelligere, sentire et velle (1). Unde manifestum est quod ea quae moventur vel operantur tantum, sine hoc quod moveant vel faciant, tendunt in divinam similitudinem quantum ad hoc quod sint in seipsis perfecta; quae autem faciunt et movent, in quantum hujusmodi, tendunt in divinam similitudinem in hoc quod sint aliorum causae; quae vero per hoc quod moventur movent, tendunt in divinam similitudinem quantum ad utrumque.

Corpora autem inferiora, secundum quod moventur motibus naturalibus, considerantur ut mota tantum, non autem ut moventia, nisi per accidens: accidit enim lapidi quod descendens aliquod obvians impellat; et similiter est in alteratione et aliis motibus. Unde finis motus eorum est ut consequantur divinam similitudinem quantum ad hoc quod sint in seipsis perfecta, utpote habentia propriam formam et proprium *ubi*.

Corpora vero caelestia movent, mota. Unde finis motus eorum est consequi divinam similitudinem quantum ad utrumque. — Quantum quidem ad propriam perfectionem, inquantum corpus caeleste sit in aliquo *ubi* in actu, in quo prius erat in potentia. Nec propter hoc minus suam perfectionem consequitur, quamvis ad *ubi* in quo prius erat actu remaneat in potentia; similiter enim et materia prima in suam perfectionem tendit per hoc quod acquirit in actu formam quam prius habebat in potentia; licet et aliam habere desinat quam

(1) *Quaedam vero*. Intellige: Quaedam vero operatio 1. est perfectio operantis actu existentis, 2. est non tendens in aliud transmutandum. (Et haec sunt duo signa) quorum primo (haec operatio) differt a passione et motu (quae sunt perfectiones existentes in potentia), secundo vero ab actione transmutativa exterioris materiae: hujusmodi autem operatio est sicut intelligere sentire et velle (quae vocantur operationes *immanentes*, per oppositionem ad operationes *transeuntes*).

prius actu habebat; sic enim successive materia omnes formas suscipit ad quas est in potentia, ut tota ejus potentia reducatur in actum successive; quod simul fieri non poterat. Unde, cum corpus caeleste sit potentia ad *ubi* sicut materia prima ad formam, perfectionem suam consequitur per hoc quod ejus potentia tota ad *ubi* reducitur in actum successive, quod simul non poterat fieri. — In quantum vero movendo movent, est finis motus eorum consequi divinam similitudinem in hoc quod sint causae aliorum. Sunt autem aliorum causae per hoc quod causant generationem et corruptionem et alios motus in istis inferioribus. Motus igitur corporum caelestium, in quantum movent, ordinantur ad generationem et corruptionem, quae est in istis inferioribus. Non est autem inconveniens quod corpora caelestia moveant ad generationem horum inferiorum, quamvis haec inferiora corpora sint caelestibus corporibus indigniora, cum tamen finem oporteat esse potiorem eo quod est ad finem; generans enim agit ad formam generati, cum tamen generatum non sit dignius generante, sed in agentibus univocis (1) sit ejusdem speciei cum ipso. Intendit enim generans formam generati, quae est generationis finis, non quasi ultimum finem, sed intendit similitudinem esse divini in perpetuatione speciei et in diffusione bonitatis suae, per hoc quod aliis formam speciei suae tradit et aliorum fit causa. Similiter autem corpora caelestia, licet sint digniora inferioribus corporibus, non tamen intendunt generationem eorum et formas generatorum in actum educere per suos motus, quasi ultimum finem; sed per hoc ad divinam similitudinem tendentes quasi ad ultimum finem, in hoc quod causae aliorum existant.

Considerandum tamen quod unumquodque, in

(1) *Agentibus univocis*, scilicet agentibus ejusdem essentiae.

quantum participat similitudinem divinae bonitatis, quae est objectum voluntatis ejus, intantum participat de similitudine divinae voluntatis, per quam res producuntur in esse et conservantur. Superiora autem divinae bonitatis similitudinem participant simplicius et universalius, inferiora vero particularius et magis divisim; unde et inter corpora caelestia et inferiora non attenditur similitudo secundum aequiparantiam, sicut in his quae sunt unius speciei, sed sicut universalis agentis ad particularem effectum. Sicut igitur particularis agentis in istis inferioribus intentio contrahitur ad bonum hujus speciei vel illius, ita intentio corporis caelestis fertur ad bonum commune substantiae corporalis, quae per generationem conservatur et multiplicatur et augetur.

Cum vero, ut dictum est, quaelibet res mota, in quantum movetur, tendat in divinam similitudinem ut sit in se perfecta, perfectum autem sit unumquodque in quantum fit actu, oportet quod intentio cujuslibet in potentia existentis sit ut per motum tendat in actum. Quanto igitur aliquis actus est posterior et magis perfectus, tanto principalius in idipsum appetitus materiae fertur. Unde oportet quod in ulteriorem et perfectissimum actum quem materia consequi potest tendat appetitus materiae quo appetit formam, sicut in ultimum finem generationis.

In actibus autem formarum, gradus quidam inveniuntur. Nam materia prima est in potentia primum ad formam elementi; sub forma vero elementi existens, est in potentia ad formam mixti, propter quod elementa sunt materia mixti; sub forma autem mixti considerata, est in potentia ad animam vegetabilem, nam talis corporis anima actus est (1). Itemque anima vegetabilis est in potentia ad sensitivam, sensitiva vero ad intellectivam; quod

(1) *Ordo verborum est:* Anima est actus talis corporis.

processus generationis ostendit; primo enim in generatione est foetus vivens vita plantae, postmodum vero vita animalis, demum vero vita hominis. Post hanc autem formam non invenitur in generabilibus et corruptibilibus posterior forma dignior. Ultimus igitur generationis totius gradus est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam. Sunt ergo elementa propter corpora mixta, haec vero propter viventia, in quibus plantae sunt propter animalia, animalia propter hominem; homo enim est finis totius generationis (1).

Quia vero eadem res generatur et conservatur in esse secundum ordinem praemissum in generationibus rerum, est etiam ordo in conservationibus earumdem. Unde videmus quod corpora mixta sustentantur per elementorum congruas qualitates, plantae vero ex mixtis corporibus nutriuntur, animalia ex plantis nutrimentum habent, et quaedam etiam perfectiora et virtuosiora ex quibusdam imperfectioribus et infirmioribus. Homo vero utitur omnium rerum generibus ad sui utilitatem: quibusdam quidem ad esum, quibusdam vero ad vestitum; unde et a natura nudus est institutus, utpote potens ex aliis sibi vestitum praestare, sicut etiam nullum sibi congruum nutrimentum natura praeparavit nisi lac, ut ex diversis rebus sibi cibum conquireret; quibusdam vero ad vehiculum; nam in motus celeritate et in fortitudine ad sustinendos labores, multis animalibus infirmior invenitur, quasi aliis animalibus ad auxilium sibi praeparatis. Et super hoc omnibus sensibilibus utitur ad intellectualis cognitionis perfectionem. Unde et de homi-

(1) Hic S. Thomas paucioribus verbis luculenter exponit totam de entium serie et progressione doctrinam, quam recentiores tum naturalistae tum metaphysici ut peculiarem sibi inventionem recinunt, et de qua falsas solutiones attulerunt quae creationem excludunt et in pantheismum diversimode desinunt.

ne in Psalmis dicitur ad Deum directo sermone: *Omnia subjecisti sub pedibus ejus*, Psalm., 8, 8. — Et Aristoteles dicit (Polit., 1, c. 5) quod homo habet naturale dominium super omnia animalia.

Si igitur motio ipsius caeli ordinatur ad generationem, generatio autem tota ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem hujus generationis, manifestum est quod finis motionis caeli ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem in genere generabilium et mobilium.

Hinc est quod dicitur quod Deus corpora caelestia fecit *in ministerium cunctis gentibus*, Deuter., 4, 19.

CAPUT XXIII.

Quod caelum movetur ex aliqua intellectuali substantia.

Ex praemissis etiam ostendi potest primum motivum motus caeli esse aliquid intellectivum.

Nihil enim secundum propriam speciem agens intendit formam altiorem sua forma; intendit enim omne agens sibi simile. Corpus autem caeleste, secundum quod agit per motum suum, intendit ultimam formam, quae est intellectus humanus: quae quidem est altior omni forma, ut ex praemissis (c. 22) patet. Corpus igitur caeli non agit ad generationem secundum propriam speciem sicut agens principale, sed secundum speciem alicujus superioris agentis intellectualis ad quod se habet corpus caeleste sicut instrumentum ad agens principale. Agit autem caelum ad generationem secundum quod movetur. Movetur igitur corpus caeleste ab aliqua intellectuali substantia.

Adhuc, Omne quod movetur necesse est ab aliquo moveri, ut superius (l. 1, c. 13) probatum est. Corpus igitur caeli ab aliquo movetur. Aut ergo

illud aliud est omnino separatum ab eo, aut est ei unitum, ita quod compositum ex caelo et movente dicatur movere seipsum, in quantum una pars ejus est movens et alia mota. Si autem sic est (omne autem movens seipsum est vivum et animatum), sequitur quod caelum sit animatum. Non autem alia anima quam intellectuali: non enim nutritiva, cum in eo non sit generatio et corruptio; neque sensitiva, cum non habeat organorum diversitatem: sequitur ergo quod moveatur ab anima intellectiva. Si autem movetur a motore extrinseco, aut illud erit corporeum aut incorporeum: Et si quidem corporeum, non movet nisi motum, ut ex superioribus (l. 1, c. 13) patet; oportebit ergo et illud ab alio moveri; cum autem non sit procedere in infinitum in corporibus, oportebit devenire ad primum movens incorporeum; quod autem est penitus a corpore separatum oportet esse intellectuale, ut ex superioribus (l. 1, c. 44) patet. Motus igitur caeli, quod est primum corporeum, est ab intellectuali substantia.

Item, Corpora gravia et levia moventur a generante et removente prohibens (1), ut probatur in octavo Physicorum (text. comm. 32); non enim potest esse quod forma in eis sit movens et materia mota; nihil enim movetur nisi corpus. Sicut autem elementorum corpora sunt simplicia et non est in eis compositio nisi materiae et formae, ita et corpora caelestia sunt simplicia. Si igitur moventur sicut gravia et levia, oportet quod moveantur a generante per se et a removente prohibens per accidens. Hoc autem est impossibile; nam illa corpora ingenerabilia sunt utpote non habentia contrarietatem, et motus eorum impediri non possunt. Oportet igitur quod moveantur illa corpora a moventibus per apprehensionem; non autem sensitivam, ut ostensum est; ergo intellectivam.

(1) Cf. pag. 31, not. 1.

Amplius, Si principium motus caelestis est sola natura absque apprehensione aliqua, oportet quod principium motus caeli sit forma caelestis corporis, sicut et in elementis; licet enim formae simplices non sint moventes, sunt tamen principia motuum; ad eas enim consequuntur motus naturales, sicut omnes aliae naturales proprietates. Non autem potest esse quod motus caelestis sequatur formam caelestis corporis sicut principium activum; sic enim forma est principium motus localis, inquantum alicui corpori secundum suam formam debetur aliquis locus in quem movetur ex vi suae formae tendentis in locum illum, quem quia dat generans, dicitur esse motor; sicut igni secundum suam formam competit esse sursum; corpori autem caelesti secundum suam formam non magis congruit unum *ubi* quam aliud. Non igitur motus caelestis principium est sola natura. Oportet igitur quod principium motus ejus sit per apprehensionem moventis.

Adhuc, Natura semper ad unum tendit; unde quae sunt a natura semper sunt eodem modo, nisi impediantur, quod est in paucioribus. Quod igitur ex sui ratione habet difformitatem impossibile est quod sit finis in quem tendit natura. Motus autem secundum suam rationem est hujusmodi; quod enim movetur, inquantum hujusmodi, dissimiliter se habet nunc et prius. Impossibile est igitur quod natura intendat motum propter seipsum. Intendit igitur quietem per motum, quae se habet ad motum sicut unum ad multa; quiescit enim (id) quod similiter se habet nunc et prius (1). Si ergo motus caeli sit a natura tantum, esset ordinatus in aliquam quietem; cujus contrarium apparet, cum sit continuus.

(1) *Quiescit enim (id) quod similiter se habet nunc et prius*, i. e. quod permanet in eadem dispositione. — Id enim quod dissimiliter se haberet nunc et prius, ipso facto mutationem pateretur seu moveretur.

Non est igitur motus caeli a natura sicut a principio activo, sed magis a substantia intelligente.

Item, Omni motui qui est a natura sicut a principio activo oportet quod, si accessus ad aliquid est naturalis, recessus ab eodem sit innaturalis et contra naturam; sicut grave accedit deorsum naturaliter, recedit autem inde contra naturam. Si igitur motus caeli esset naturalis, cum tendat ad occidentem naturaliter, contra naturam ab occidente recedens in orientem rediret (1). Hoc autem est impossibile; in motu enim caelesti nihil est violentum et contra naturam. Impossibile est igitur quod principium activum motus caelestis sit natura. Est igitur principium activum ejus aliqua vis apprehensiva et per intellectum movens, ut ex praedictis patet. Movetur igitur corpus caelestis a substantia intellectuali.

Non tamen est negandum motum caelestem esse naturalem. Dicitur enim esse aliquis motus naturalis, non solum propter activum principium, sed etiam propter passivum; sicut patet in generatione simplicium corporum, quae quidem non potest dici naturalis ratione principii activi. Movetur enim id naturaliter a principio activo cujus principium activum est intra; natura enim est principium motus in eo in quo est. Principium autem activum in generatione simplicis corporis est extra. Non est igitur naturalis ratione principii activi, sed solum ratione principii passivi, quod est materia, cui inest naturalis appetitus ad formam naturalem. Sic ergo motus caelestis corporis, quantum ad activum principium, non est naturalis, sed magis voluntarius et intellectualis; quantum vero ad principium passivum, est naturalis; nam corpus caeleste habet naturalem aptitudinem ad talem motum. Hoc autem manifeste

(1) Hic S. Thomas loquitur secundum astronomicam Ptolomaei doctrinam, tunc temporis vulgo receptam.

apparet, si habitudo consideretur caelestis corporis ad suum *ubi*. Patitur enim et movetur unumquodque secundum quod est in potentia; agit vero et movet secundum quod est actu. Corpus autem caeleste, secundum suam substantiam consideratum, invenitur ut in potentia indifferenter se habens ad quodlibet *ubi*, sicut materia prima ad quamlibet formam, sicut praedictum est. Aliter autem est de corpore gravi et levi, quod, in sua natura consideratum, non est indifferens ad omnem locum, sed ex ratione suae formae determinatur sibi locus (1). Natura igitur corporis gravis et levis est principium activum motus ejus; natura vero corporis caelestis est motus ipsius passivum principium (2). Unde non debet alicui videri quod violenter moveatur, sicut corpora gravia et levia, quae a nobis moventur per intellectum. Corporibus enim gravibus et levibus inest naturalis aptitudo ad contrarium motum ei quo moventur a nobis; et ideo a nobis moventur per violentiam, licet motus corporis animalis quo movetur ab anima non sit ei violentus, inquantum est animatum, etsi sit ei violentus, in quantum est grave quoddam. Corpora autem caelestia non habent aptitudinem ad motum contrarium, sed ad illum quo moventur a substantia intelligente; unde simul est voluntarius, quantum ad principium activum, et naturalis, quantum ad principium passivum.

Quod autem motus caeli est voluntarius secundum activum principium non repugnat unitati et conformitati caelestis motus, ex hoc quod voluntas ad multa se habet et non est determinata ad unum; quia, sicut natura determinatur ad unum per suam

(1) *Sed ex ratione suae formae determinatur sibi locus*, i. e. sed cui locus determinatur ex ratione suae formae.

(2) Natura corporis caelestis est principium passivum motus ipsius; nam corpus caeleste est *sicut instrumentum intellectualis substantiae*.

virtutem, ita voluntas determinatur ad unum per suam sapientiam, qua voluntas dirigitur infallibiliter ad unum finem.

Patet etiam ex praemissis quod, in motu caeli, non est contra naturam neque accessus ad aliquod *ubi* neque recessus ab eo. Hoc enim accidit in motu gravium et levium propter duo: primo quidem, quia intentio naturae est determinata, et in gravibus et in levibus, ad unum locum; unde, sicut naturaliter tendit in ipsum, ita contra naturam recedit ab eo; secundo, quia duo motus quorum uno accedit (1) ad medium et altero recedit sunt contrarii. Si autem accipiatur in motu gravium et levium non ultimus locus, sed medius, sicut ad ipsum acceditur naturaliter, ita ab ipso naturaliter receditur, quia totum stat sub una intentione naturae, et non sunt motus contrarii, sed unus et continuus. Ita autem est in motu caelestium corporum, quia naturae intentio non est aliquod *ubi* determinatum, ut jam dictum est; motus etiam quo recedit corpus circulariter motum ab aliquo signo non est contrarius motui quo illuc accedit, sed est unus motus et continuus; unde quodlibet *ubi*, in motu caeli, est sicut medium et non sicut extremum in motu recto.

Non differt autem, quantum ad praesentem intentionem, utrum corpus caeleste moveatur a substantia intellectuali conjuncta quae sit anima ejus vel a substantia separata, et utrum unumquodque corporum caelestium moveatur a Deo, vel nullum immediate, sed mediantibus substantiis intellectualibus creatis, aut primum tantum immediate a Deo, alia vero mediantibus substantiis creatis; dummodo habeatur quod motus caelestis est a substantia intellectuali.

(1) *Accedit* supple *intentio naturae.*

CAPUT XXIV.

Quod omnia appetunt bonum, etiam quae cognitione carent.

Si autem corpus caeleste a substantia intellectuali movetur, ut ostensum est (c. 23), motus autem corporis caelestis ordinatur ad generationem in inferioribus, necesse est quod generationes et motus istorum inferiorum procedant ex intentione substantiae intelligentis. In eumdem enim fertur finem intentio principalis agentis et instrumenti. Caelum autem est causa inferiorum motuum, secundum suum motum quo movetur a substantia intellectuali; sequitur ergo quod sit sicut instrumentum intellectualis substantiae. Sunt igitur formae et motus inferiorum corporum a substantia intellectuali causatae et intentae sicut a principali agente, a corpore vero caelesti sicut ab instrumento. Oportet autem quod species eorum quae causantur et intenduntur ab intellectuali agente praeexistant in intellectu ipsius, sicut formae artificiatorum praeexistunt in intellectu artificis, et ex eis derivantur in effectus. Omnes igitur formae quae sunt in istis inferioribus et omnes motus determinantur a formis intellectualibus quae sunt in intellectu alicujus substantiae vel aliquarum. Et propter hoc dicit Boetius (de Trinit., c. 3) quod formae quae sunt in materia venerunt a formis quae sunt sine materia; et, quantum ad hoc, verificatur dictum Platonis, quod formae separatae sunt principia formarum quae sunt in materia, licet posuerit eas per se subsistentes et causantes immediate formas sensibilium; nos vero ponimus eas in intellectu existentes et causantes formas inferiores per motum caeli.

Quia vero omne quod movetur ab aliquo per se, et non secundum accidens, dirigitur ab eo in

finem sui motus, corpus autem caeleste movetur a substantia intellectuali et causat per sui motum omnes motus in istis inferioribus, necessarium est quod corpus caeleste dirigatur in finem sui motus per substantiam intellectualem, et per consequens inferiora corpora in proprios fines.

Sic igitur non est difficile videre qualiter naturalia corpora cognitione carentia moveantur et agant propter finem. Tendunt enim in finem sicut directa in finem a substantia intelligente, per modum quo sagitta tendit ad signum, directa a sagittante; sicut enim sagitta consequitur inclinationem ad signum sive ad finem determinatum ex impulsione sagittantis, ita corpora naturalia consequuntur inclinationem in fines naturales ex moventibus naturalibus, ex quibus sortiuntur suas formas et virtutes et motus. Unde etiam patet quod quodlibet opus naturae est opus substantiae intelligentis; nam effectus principalius attribuitur primo moventi, dirigenti in finem quam instrumentis ab eo directis; et propter hoc operationes naturae inveniuntur ordinate procedere ad finem, sicut operationes sapientis. Planum igitur fit, quod ea etiam quae cognitione carent possunt operari propter finem, et appetere bonum naturali appetitu, et appetere divinam similitudinem et propriam perfectionem. Non est autem differentia sive hoc sive illud dicatur. Nam per hoc tendunt in suam perfectionem quod tendunt ad bonum, cum unumquodque intantum bonum sit inquantum est perfectum. Secundum vero quod tendit ad hoc quod sit bonum, tendit in divinam similitudinem; Deo enim assimilatur aliquid inquantum bonum est; bonum autem hoc vel illud particulare habet quod sit appetibile, inquantum est similitudo primae bonitatis. Propter hoc igitur tendit in proprium bonum quia tendit in divinam similitudinem, et non e converso. Unde patet quod omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum finem.

Bonum autem suum cujuslibet rei potest accipi multipliciter: Uno quidem modo, secundum quod est ejus proprium, ratione individui; et sic appetit animal suum bonum cum appetit cibum quo in esse conservatur. Alio modo, secundum quod est ejus, ratione speciei; et sic appetit proprium bonum animal, in quantum appetit generationem prolis et ejus nutritionem, vel si aliquid aliud operetur ad conservationem vel defensionem individuorum suae speciei. Tertio vero modo, ratione generis; et sic appetit proprium bonum in causando agens aequivocum (1), sicut caelum. Quarto autem modo ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium; et sic Deus qui est extra genus, propter suum bonum omnibus rebus dat esse.

Ex quo patet quod, quanto aliquid est perfectioris virtutis, et eminentius in gradu bonitatis; tanto appetitum boni communiorem habet et magis in distantibus a se bonum quaerit et operatur. Nam imperfecta ad solum bonum proprii individui tendunt; perfecta vero ad bonum speciei; perfectiora vero, ad bonum generis; Deus autem, qui est perfectissimus in bonitate, ad bonum totius entis. Unde non immerito dicitur a quibusdam quod bonum, in quantum hujusmodi, est diffusivum; quia, quanto aliquid invenitur melius, tanto ad remotiora bonitatem suam diffundit. Et quia, in quolibet genere, quod est perfectissimum est exemplar et mensura omnium quae sunt illius generis, oportet quod Deus, qui est in bonitate perfectissimus et suam bonitatem communissime diffundens, in sua diffu-

(1) *Agens aequivocum* est illud quod movetur et movet. — Ordo verborum est: Agens aequivocum, sicut caelum, appetit proprium bonum in causando, appetendo scilicet bonum sui generis, puta corporis. — De *aequivocatione*, *univocatione* et *analogia*; cf., l. 1, c. 20, et p. 52, not. 2.

sione sit exemplar omnium bonitatem diffundentium; in quantum enim unumquodque communius bonitatem diffundit in alia, fit altior causa.

Hinc etiam patet quod unumquodque tendens ad hoc quod sit altiorum causa, tendit in divinam similitudinem, et nihilominus tendit in suum bonum. Non est ergo inconveniens si motus corporum caelestium et actiones motorum (1) eorum dicantur esse aliqualiter propter haec corpora quae generantur et corrumpuntur, quae sunt eis indigniora; non enim sunt propter haec sicut propter ultimum finem, sed, intendentes horum generationem, intendunt suum bonum et divinam similitudinem tanquam ultimum finem.

CAPUT XXV.

Quod intelligere Deum est finis omnis intellectualis substantiae.

Cum autem omnes creaturae, etiam intellectu carentes, ordinentur in Deum sicut in finem ultimum, ad hunc autem finem pertingant omnia, in quantum de similitudine ejus aliquid participant, intellectuales creaturae aliquo speciali modo ad ipsum pertingunt, scilicet per suam propriam operationem intelligendo ipsum; unde oportet quod hoc sit finis intellectualis creaturae, scilicet intelligere Deum.

Ultimus enim finis cujuslibet rei est Deus, ut ostensum est (c. 18). Intendit igitur unumquodque sicut ultimo fini Deo conjungi quanto magis sibi possibile est. Vicinius autem conjungitur aliquid Deo per hoc quod ad ipsam substantiam ejus aliquo modo pertingit (quod fit dum aliquid quis cognoscit de divina substantia), quam dum consequitur ejus aliquam similitudinem. Substantia igitur intellectualis

(1) *Motorum*, casu gen. plur. vocis *motor*, *oris*.

tendit in divinam cognitionem sicut in ultimum finem.

Item, Propria operatio cujuslibet rei est finis ejus; est enim secunda perfectio ipsius; unde quod ad propriam operationem bene se habet dicitur virtuosum et bonum. Intelligere autem est propria operatio substantiae intellectualis. Ipsa igitur est finis ejus. Quod igitur est perfectissimum in hac operatione, hoc est ultimus finis, et praecipue in operationibus quae non ordinantur ad aliqua operata, sicut est intelligere et sentire. Cum autem hujusmodi operationes ex objectis speciem recipiant, per quae etiam cognoscuntur, oportet quod tanto sit perfectior aliqua istarum operationum quanto ejus objectum est perfectius; et sic, intelligere perfectissimum intelligibile, quod Deus est, est perfectissimum in genere hujus operationis quae est intelligere. Cognoscere igitur Deum intelligendo est ultimus finis cujuslibet intellectualis substantiae.

Potest autem aliquis dicere: — Intellectualis quidem substantiae ultimum finem consistere in intelligendo optimum intelligibile; non tamen illud quod est optimum intelligibile hujus vel illius intellectualis substantiae est optimum intelligibile simpliciter; sed quanto aliqua intellectualis substantia est altior, tanto suum intelligibile optimum est altius. Et ideo suprema intellectualis substantia creata habet pro intelligibili optimo id quod est optimum simpliciter; unde ejus felicitas erit in intelligendo Deum. Cujuslibet vero inferioris substantiae intellectualis felicitas erit intelligere aliquod inferius intelligibile, quod est tamen altissimum eorum quae ab ipsa intelliguntur. Et praecipue intellectus humani videtur quod non sit intelligere optimum intelligibile simpliciter, propter ejus debilitatem; habet enim se, ad cognoscendum illud quod est maxime cognoscibile, sicut oculus noctuae ad solem. — Sed manifeste

apparet quod finis cujuslibet substantiae intellectualis, etiam infimae, est intelligere Deum.

Ostensum est enim supra (c. 18) quod omnium entium ultimus finis, in quem tendunt, est Deus. Intellectus autem humanus, etsi sit infimus in ordine intellectualium substantiarum, est tamen superior omnibus intellectu carentibus. Cum ergo nobilioris substantiae non sit ignobilior finis, erit etiam intellectus humani finis ipse Deus. Unumquodque autem intelligens consequitur suum finem ultimum per hoc quod ipsum intelligit, ut ostensum est. Intelligendo igitur pertingit intellectus humanus ad Deum sicut ad finem.

Adhuc, Sicut res intellectu carentes tendunt in Deum sicut in finem per viam assimilationis, ita substantiae intellectuales per viam cognitionis, ut ex praedictis patet. Res autem intellectu carentes etsi tendant in similitudinem proximorum agentium, non tamen ibi quiescit naturae intentio, sed habet pro fine assimilationem ad summum bonum, ut ex dictis patet, etsi imperfectissime ad hanc similitudinem possint pertingere. Intellectus igitur quantumcumque modicum possit de divina cognitione percipere, illud erit sibi pro ultimo fine magis quam perfecta cognitio inferiorum intelligibilium.

Amplius, Unumquodque maxime desiderat suum ultimum finem. Intellectus autem humanus magis desiderat et amat et delectatur in cognitione divinorum, quamvis modicum quidem de illis percipere possit, quam in perfecta cognitione quam habet de rebus infimis. Est igitur ultimus finis hominis intelligere quoquo modo Deum.

Adhuc, Unumquodque tendit in divinam similitudinem sicut in proprium finem. Illud igitur per quod unumquodque maxime Deo assimilatur est ultimus finis ejus. Deo autem assimilatur maxime creatura intellectualis per hoc quod intellectualis

est; hanc enim similitudinem habet prae caeteris creaturis, et hoc includit omnes alias; in genere autem hujus similitudinis magis assimilatur Deo, secundum quod intelligit actu, quam secundum quod intelligit in habitu vel potentia, quia Deus semper in actu intelligens est, ut probatum est (l. 1, c. 56); et in hoc quod intelligit actu, maxime assimilatur Deo, secundum quod intelligit ipsum Deum; nam ipse Deus intelligendo se intelligit omnia alia, ut probatum est (l. 1, c. 46). Intelligere igitur Deum est ultimus finis omnis intellectualis substantiae.

Item, Quod est tantum propter aliud diligibile, est propter illud quod est tantum propter se diligibile; non enim est abire in infinitum in appetitu naturae, quia desiderium naturae frustraretur, cum non sit possibile pertransire infinita. Omnes autem scientiae et artes et potentiae practicae sunt tantum propter aliud diligibiles; nam in eis finis non est scire, sed operari. Scientiae autem speculativae sunt propter seipsas diligibiles; nam finis earum est ipsum scire; nec invenitur aliqua actio in rebus humanis quae non ordinetur ad alium finem, nisi consideratio speculativa; nam etiam ipsae actiones ludicrae, quae videntur absque fine fieri, habent aliquem finem debitum, scilicet ut, per eas quodammodo mente relevati, magis simus postmodum potentes ad studiosas operationes; alias esset semper ludendum, si ludus propter se quaereretur, quod est inconveniens. Ordinantur igitur artes practicae ad speculativas, et similiter omnis humana operatio ad speculationem intellectus, sicut ad finem. In omnibus autem scientiis et artibus ordinatis, ad illam videtur pertinere ultimus finis quae est praeceptiva et architectonica aliarum; sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet finis navis, qui est usus ipsius, est architectonica et praeceptiva respe-

ctu navifactivae. Hoc autem modo se habet Philosophia prima (1) ad alias scientias speculativas; nam ab ipsa omnes aliae dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia et directionem contra negantes principia; ipsaque prima Philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem; unde et scientia divina nominatur. Est ergo cognitio divina finis ultimus omnis humanae cognitionis et operationis.

Adhuc, In omnibus agentibus et moventibus ordinatis, oportet quod finis primi agentis et motoris sit ultimus finis omnium, sicut finis ducis exercitus est finis omnium sub eo militantium. Inter omnes autem hominis partes intellectus invenitur superior motor; nam intellectus movet appetitum, proponendo ei suum objectum. Appetitus autem intellectivus, qui est voluntas, movet appetitus sensitivos, qui sunt irascibilis et concupiscibilis; unde et concupiscentiae non obedimus, nisi voluntatis imperium adsit. Appetitus autem sensitivus, adveniente consensu voluntatis, movet jam corpus. Finis igitur intellectus est finis omnium actionum humanarum. Finis autem et bonum intellectus est verum, et per consequens ultimus finis primum verum. Est igitur ultimus finis totius hominis et omnium operationum et desideriorum ejus cognoscere primum verum, quod est Deus.

Amplius, Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur; unde, propter admirationem eorum quae videbantur, quorum causae latebant, homines primo philosophari coeperunt; invenientes autem causam quiescebant. Nec sistit inquisitio quousque perveniatur ad primam causam; et tunc perfecte nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere pri-

(1) *Philosophia prima*, i. e. metaphysica.

mam causam quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum.

Praeterea, Cujuslibet effectus cogniti naturaliter homo causam scire desiderat. Intellectus autem humanus cognoscit ens universale. Desiderat igitur naturaliter cognoscere causam ejus, quae solum Deus est, ut probatum est (l. 2, c. 15). Non est autem aliquis assecutus finem ultimum quousque naturale desiderium quiescat. Non sufficit igitur ad felicitatem humanam, quae est ultimus finis, qualiscumque intelligibilis cognitio, nisi divina cognitio adsit, quae naturale desiderium quietet sicut ultimus finis. Est igitur ultimus finis hominis ipsa Dei cognitio.

Amplius, Corpus quod naturali appetitu tendit in suum *ubi*, tanto vehementius et velocius movetur, quanto magis appropinquat fini; unde probat Aristoteles (de Caelo, 1, text. comm. 44) quod motus naturalis rectus non potest esse ad infinitum, quia non magis moveretur postea quam prius (1). Quod igitur vehementius in aliquid tendit postea quam prius non movetur ad infinitum, sed ad aliquid determinatum tendit. Hoc autem invenimus in desiderio sciendi; quanto enim aliquis plura scit, tanto majori desiderio affectat scire. Tendit igitur desiderium naturale hominis in sciendo ad aliquem determinatum finem. Hoc autem non potest esse aliud quam nobilissimum scibile, quod Deus est. Est igitur cognitio divina finis ultimus hominis. Ultimus autem finis hominis et cujuslibet intellectualis substantiae felicitas sive beatitudo nominatur; hoc e-

(1) *Motus naturalis rectus non potest esse ad infinitum.* Hic *infinitum* idem est ac *sine fine.* Unde motus ad infinitum. seu non habens finem ad quem tendat, non magis movetur postea quam prius: nam, ut dictum est superius, motus crescit secundum quod ad finem appropinquat.

nim est quod omnis substantia intellectualis desiderat tamquam ultimum finem et propter se tantum. Est igitur beatitudo et felicitas ultima cujuslibet substantiae intellectualis cognoscere Deum.

Hinc est quod dicitur: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*, Matth., 5, 8; et: *Haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum*, Joan., 17, 3. — Huic etiam sententiae Aristoteles Ethic., 10, c. 10 concordat, ubi ultimam hominis felicitatem dicit esse speculativam quantum ad speculationem optimi speculabilis.

CAPUT XXVI.

Quod felicitas in actu voluntatis non consistit.

Quia vero intellectualis substantia sua operatione pertingit ad Deum, non solum intelligendo, sed per actum etiam voluntatis desiderando et amando ipsum et in ipso delectationem habendo, potest alicui videri quod ultimus finis et ultima hominis felicitas non sit in cognoscendo Deum, sed magis in amando vel aliquo alio actu voluntatis se habendo ad ipsum; praecipue cum objectum voluntatis sit bonum quod habet rationem finis; verum autem, quod est objectum intellectus, non habeat rationem finis nisi in quantum et ipse est bonum. Unde non videtur homo consequi ultimum finem per actum intellectus, sed magis per actum voluntatis.

Praeterea, Ultima perfectio operationis est delectatio, quae perficit operationem, sicut pulchritudo juventutem, ut Philosophus dicit (Ethic., 10, c. 4). Si igitur perfecta operatio est ultimus finis, videtur quod ultimus finis magis sit secundum operationem voluntatis quam intellectus.

Adhuc, Delectatio videtur ita propter se desiderari quod nunquam propter aliud (1); stultum enim

(1) *Propter aliud*, supple *desideratur*.

est quaerere ab aliquo quare velit delectari. Haec autem est conditio ultimi finis, ut scilicet propter se quaeratur. Est igitur ultimus finis magis in operatione voluntatis quam intellectus, ut videtur.

Item, In appetitu ultimi finis maxime omnes concordant, cum sit naturalis. Plures autem quaerunt delectationem quam cognitionem. Magis igitur videtur esse finis delectatio quam cognitio.

Amplius, Voluntas videtur esse altior potentia quam intellectus; nam voluntas movet intellectum ad finem; intellectus enim actu considerat quae habitu tenet, cum aliquis voluerit. Actio igitur voluntatis videtur nobilior quam actio intellectus. Magis igitur videtur ultimus finis, quae est beatitudo, consistere in actu voluntatis quam in actu intellectus.

Hoc autem esse impossibile manifeste ostenditur.

Cum enim beatitudo sit proprium bonum intellectualis naturae, oportet quod secundum id intellectuali naturae conveniat quod est sibi proprium. Appetitus autem non est proprium intellectualis naturae, sed omnibus rebus inest, licet sit diversimode in diversis; quae tamen diversitas procedit ex hoc quod res diversimode se habent ad cognitionem: quae enim omnino cognitione carent habent appetitum naturalem tantum; quae vero habent cognitionem sensitivam, et appetitum sensibilem habent, sub quo irascibilis et concupiscibilis continentur; quae vero habent cognitionem intellectivam, et appetitum cognitioni proportionatum habent, scilicet voluntatem. Voluntas igitur, secundum quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturae, sed solum secundum quod ab intellectu dependet: intellectus autem secundum se proprius est intellectuali naturae. Beatitudo igitur vel felicitas in actu intellectus consistit substantialiter et principaliter magis quam in actu voluntatis.

Adhuc, In omnibus potentiis quae moventur

a suis objectis, objecta sunt naturaliter priora actibus illarum potentiarum, sicut motor naturaliter prior est quam moveri ipsius mobilis. Talis autem potentia est voluntas; appetibile enim movet appetitum. Objectum igitur voluntatis est prius naturaliter quam actus ejus. Primum igitur ejus objectum praecedit omnem actum ipsius. Non potest ergo actus voluntatis primum volitum esse. Hoc autem est ultimus finis, quae est beatitudo. Impossibile est igitur quod beatitudo sive felicitas sit ipse actus voluntatis.

Praeterea, In omnibus potentiis quae possunt converti in suos actus (1), prius oportet quod actus illius potentiae feratur in objectum aliquod et postmodum feratur in suum actum (2). Si enim intellectus intelligit se intelligere, prius oportet ponere quod intelligat rem aliquam, et consequenter quod intelligat se intelligere; nam ipsum intelligere quod intellectus intelligit alicujus objecti est (3); unde oportet quod vel procedatur in infinitum, vel, si est devenire ad primum intellectum, hoc non erit ipsum intelligere sed aliqua res intelligibilis. Similiter oportet quod primum volitum non sit ipsum velle, sed aliquod aliud bonum. Primum autem volitum intellectualis naturae est ipsa beatitudo sive felicitas; nam propter hoc volumus quaecumque volumus. Impossibile est igitur felicitatem essentialiter in actu voluntatis consistere.

Amplius, Unumquodque, secundum ea quae constituunt substantiam ejus, habet naturae suae

(1) *Converti in suos actus,* i. e. quae possunt in suos actus redire seu *reflecti.*

(2) Sensus est: Potentia fertur prius in objectum sui actus et postmodum in actum suum redit. Motus scilicet directus antecedit motum reflexum.

(3) Nam species intelligibilis (ipsum intelligere) quam intellectus in se videt per reflexionem est species alicujus objecti.

virtutem; differt enim verus homo a picto per ea quae substantiam hominis constituunt. Vera autem beatitudo non differt a falsa secundum actum voluntatis; nam eodem modo se habet voluntas in desiderando vel amando vel delectando, quidquid sit illud quod sibi proponitur ut summum bonum sive vere sive falso; utrum autem vere sit summum bonum quod ut tale proponitur vel falso, hoc differt ex parte intellectus. Beatitudo igitur sive felicitas in intellectu essentialiter magis quam in actu voluntatis consistit.

Item, Si aliquis actus voluntatis esset ipsa felicitas, hic actus esset aut desiderare aut amare aut delectari. Impossibile est autem quod desiderare sit ultimus finis; est enim desiderium secundum quod voluntas tendit in id quod nondum habet; hoc autem contrariatur rationi ultimi finis. Amare etiam non potest esse ultimus finis: amatur enim bonum, non solum quando habetur, sed etiam quando non habetur; ex amore enim est quod non habitum desiderio quaeratur; et si amor jam habiti perfectior sit, hoc causatur ex hoc quod bonum amatum habetur; aliud est igitur habere bonum, quod est finis, quam amare, quod ante habere est imperfectum, post habere perfectum. Similiter autem nec delectatio est ultimus finis; ipsum enim habere bonum causa est delectationis, vel dum bonum nunc habitum sentimus, vel dum prius habitum memoramur vel dum in futuro habendum speramus; non est igitur delectatio ultimus finis. Nullus ergo actus voluntatis potest esse substantialiter ipsa felicitas.

Adhuc, Si delectatio esset ultimus finis, ipsa secundum seipsam esset appetenda. Hoc autem est falsum; refert enim (1) quae delectatio appetatur ex eo ad quod consequitur delectatio; nam dele-

(1) *Refert enim*, supple *scire*.

ctatio quae consequitur bonas et appetendas operationes bona est et appetenda; quae autem malas, mala est et fugienda. Habet igitur quod sit bona et appetenda ex alio. Non est igitur ipsa ultimus finis, quod est felicitas.

Adhuc, Rectus ordo rerum (1) convenit cum ordine naturae; nam res naturales ordinantur in suum finem absque errore. In naturalibus autem est delectatio propter operationem, et non e converso; videmus enim quod natura illis operationibus animalium delectationem apposuit quae sunt manifeste ad fines necessarios ordinatae, sicut in usu ciborum qui ordinatur ad conservationem individui, et in usu venereorum qui ordinatur ad conservationem speciei; nisi enim adesset delectatio, animalia a praedictis usibus necessariis abstinerent. Impossibile ergo est quod delectatio sit ultimus finis.

Item, Delectatio nihil aliud esse videtur quam quietatio voluntatis in aliquo bono convenienti, sicut desiderium est inclinatio voluntatis in aliquod bonum consequendum. Sicut autem homo per voluntatem inclinatur in finem et quietatur in illo, ita corpora naturalia habent inclinationes naturales in fines proprios, quae quidem quietantur, fine jam adepto. Ridiculum autem est dicere quod finis motus corporis gravis non sit esse in loco proprio, sed quietatio inclinationis qua in hoc tendebat; si enim hoc principaliter natura intenderet ut inclinatio quietaretur, non daret eam; dat autem eam ut per hoc in locum proprium tendat; quo consecuto quasi fine, sequitur inclinationis quietatio; et sic quietatio talis non est finis, sed concomitans finem. Nec igitur delectatio est finis ultimus, sed concomitans ipsum. Multo igitur magis nec aliquis voluntatis actus est felicitas.

Adhuc, Si alicujus rei sit aliqua res exterior finis,

(1) *Rectus ordo rerum* i. e. lex posita agentibus intellectu praeditis, et quam exequi debent.

illa operatio dicetur esse finis ultimus, per quam primo consequitur rem illam; sicut his quibus pecunia est finis dicitur etiam possidere pecuniam finis (1), non autem amare neque concupiscere. Finis autem ultimus substantiae intellectualis est Deus. Illa igitur operatio hominis est substantialiter ejus beatitudo vel felicitas, per quam primo attingit ad Deum. Hoc autem est intelligere; nam velle non possumus quod non intelligimus. Est igitur ultima felicitas hominis in cognoscendo Deum per intellectum substantialiter, et non in actu voluntatis.

Jam igitur, per ea quae dicta sunt, patet solutio in contrarium objectorum.

Non enim, si felicitas per hoc quod habet rationem summi boni est objectum voluntatis, propter hoc necesse est quod sit substantialiter ipse actus voluntatis, ut prima ratio procedebat; imo, ex hoc ipso quod est primum objectum (ejus), sequitur quod non sit actus ejus, ut ex dictis apparet.

Nec etiam oportet quod omne id quo res quocumque modo perficitur sit finis illius rei, sicut secunda ratio procedebat. Est enim aliquid perfectio alicujus dupliciter: uno modo, ut habentis jam speciem; alio modo, ut ad speciem habendam; sicut perfectio domus, secundum quod jam habet speciem, est id ad quod species domus ordinatur, scilicet habitatio: non enim domus fieret nisi propter hoc; unde et in definitione domus oportet hoc poni, si debeat definitio esse perfecta. Perfectio vero ad speciem domus est tam id quod ordinatur ad speciem constituendam, sicut principia substantialia ipsius, quam id quod ordinatur ad speciei conservationem, sicut appodiacula (2) quae fiunt ad sustentationem

(1) *Dicitur etiam possidere pecuniam finis*, i. e. τό possidere pecuniam, non autem τὸ amare neque τό concupiscere pecuniam, dicitur finis.

(2) *Appodiacula*, i. e. adminicula.

domus, quam etiam illa quae faciunt ad hoc quod usus domus sit convenientior, sicut pulchritudo domus. Illud igitur quod est perfectio rei secundum quod jam habet speciem, est finis ipsius, ut habitatio est finis domus. Et similiter propria operatio cujuslibet rei, quae est quasi usus ejus, est finis ipsius. Quae autem sunt perfectiones rei ad speciem, non sunt finis rei; imo res est finis ipsarum; materia enim et forma sunt propter speciem; licet enim forma sit finis generationis, non tamen est finis jam generati et speciem habentis; imo ad hoc quaeritur forma ut species sit completa. Similiter conservantia rem in sua specie, ut sanitas et vis nutritiva, licet perficiant animal, non tamen sunt finis animalis, sed magis e converso. Ea etiam quibus aptatur res ad proprias operationes speciei perficiendas et ad debitum finem congruentius consequendum, non sunt finis rei, sed magis e converso; sicut pulchritudo hominis et robur corporis et alia hujusmodi, de quibus dicit Philosophus (Ethic., 1, c. 13) quod organice deserviunt felicitati. Delectatio autem est perfectio operationis, non ita quod ad ipsam ordinetur operatio secundum suam speciem, sed ordinatur ad alios fines, sicut comestio ordinatur ad conservationem individui; sed est similis perfectioni quae ordinatur ad speciem rei; nam propter delectationem attentius et decentius operationi insistimus in qua delectamur. Unde Philosophus dicit (Ethic., 10, c. 4) quod delectatio perficit operationem, sicut decor juventutem; qui quidem est propter eum cui inest juventus, et non e converso.

Neque autem quod delectationem non propter aliud volunt homines, sed propter seipsam, est sufficiens signum quod delectatio sit ultimus finis, sicut tertia ratio concludebat. Nam delectatio, etsi non sit ultimus finis, est tamen ultimum finem concomitans, cum ex adeptione finis delectatio consurgat.

Non autem plures quaerunt delectationem quae est in cognoscendo quam cognitionem; sed plures sunt qui quaerunt delectationes sensibiles quam cognitionem intellectus et delectationem ipsam consequentem; quia ea quae exterius sunt magis nota pluribus existunt, eo quod a sensibilibus incipit humana cognitio.

Quod autem quinta ratio proponit, voluntatem esse altiorem intellectu quasi ejus motivam, falsum esse manifestum est. Nam primo et per se intellectus movet voluntatem. Voluntas enim, in quantum hujusmodi, movetur a suo objecto, quod est bonum apprehensum; voluntas autem movet intellectum quasi per accidens, in quantum scilicet intelligere ipsum apprehenditur ut bonum et sic desideratur a voluntate; ex quo sequitur quod intellectus actu intelligit, et in hoc ipso voluntatem praecedit; nunquam enim voluntas desideraret intelligere, nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet ut bonum. Et iterum voluntas movet intellectum ad operandum in actu per modum quo agens movere dicitur (1); intellectus autem voluntatem, per modum quo finis movet, nam bonum intellectum est finis voluntatis: agens autem est posterior in movendo quam finis, nam agens non movet nisi propter finem; unde apparet intellectum simpliciter esse altiorem voluntate, voluntatem vero intellectu per accidens et secundum quid.

CAPUT XXVII.

Quod felicitas humana non consistit in delectationibus corporalibus.

Ex praemissis autem apparet quod impossibile

(1) *Per modum quo agens movere dicitur.* — Agens movet impellendo, finis autem attrahendo.

est felicitatem humanam consistere in delectationibus corporalibus, quarum praecipuae sunt in cibis et venereis.

Ostensum est enim (c. 26) quod, secundum naturae ordinem delectatio est propter operationem et non e converso. Si igitur operationes non fuerint ultimus finis, delectationes consequentes eas neque sunt ultimus finis neque concomitantes ultimum finem. Constat autem quod operationes quas consequuntur praedictae delectationes non sunt ultimus finis; ordinantur autem ad aliquos fines manifestos, sicut comestio ad conservationem corporis, coitus autem ad generationem prolis. Delectationes igitur praemissae non sunt ultimus finis neque ultimum finem concomitantes. Non est igitur in his ponenda felicitas.

Adhuc, Voluntas est superior quam appetitus sensitivus; movet enim ipsum, sicut superius (c. 25) dictum est. In actu autem voluntatis non consistit felicitas, sicut jam supra (c. 26) ostensum est. Multo igitur minus in delectationibus praedictis, quae sunt in appetitu sensitivo.

Amplius, Felicitas est quoddam bonum hominis proprium; non enim bruta possunt dici felicia nisi abusive. Delectationes autem praemissae sunt communes hominibus et brutis. Non est igitur in eis ponenda felicitas.

Item, Ultimus finis est nobilissimum eorum quae ad rem pertinent; habet enim rationem optimi. Hae autem delectationes non conveniunt homini secundum id quod est nobilissimum in ipso, quod est intellectus, sed secundum sensum. Non est igitur in talibus delectationibus ponenda felicitas.

Amplius, Summa perfectio hominis esse non potest in hoc quod conjungitur rebus se inferioribus, sed per hoc quod conjungitur alicui rei altiori; finis enim est melior eo quod est ad finem. Delectatio-

nes autem praemissae consistunt in hoc quod homo secundum sensum conjungitur aliquibus se inferioribus, scilicet sensibilibus quibusdam. Non est igitur in talibus delectationibus felicitas ponenda.

Amplius, Quod non est bonum nisi secundum quod est moderatum non est secundum se bonum, sed accipit bonitatem a moderante. Usus autem praedictarum delectationum non est bonus homini nisi sit moderatus; aliter enim delectationes se invicem impedirent. Non sunt igitur hae delectationes secundum se bonum hominis. Quod autem est summum bonum est per se bonum, quia quod per se bonum est melius est eo quod est per aliud. Non sunt igitur tales delectationes summum hominis bonum, quod est felicitas.

Item, In omnibus quae per se dicuntur sequitur magis ad magis, si simpliciter sequatur ad simpliciter; sicut calidum calefacit, magis calidum magis calefacit, et maxime calidum maxime calefaciet. Si igitur delectationes praemissae essent secundum se bonae, oporteret quod maxime uti eis esset optimum. Hoc autem patet esse falsum; nam nimius usus eorum reputatur in vitium et est etiam corpori noxius et similium delectationum impeditivus. Non sunt igitur per se bonum hominis. In eis igitur non consistit humana felicitas.

Praeterea, Actus virtutum sunt laudabiles ex hoc quod ad felicitatem ordinantur. Si igitur in delectationibus praemissis consisteret humana felicitas, actus virtutis magis esset laudabilis in accedendo ad has delectationes quam in abstinendo ab eis. Hoc autem patet esse falsum; nam actus temperantiae maxime laudatur in abstinendo a delectationibus, unde ab hoc denominatur. Non est igitur in delectationibus praemissis hominis felicitas.

Amplius, Finis ultimus cujuslibet rei Deus est, ut ex praemissis (c. 18) patet. Illud igitur oportet

ultimum finem hominis poni per quod maxime appropinquat ad Deum. Per praedictas autem delectationes homo impeditur a maxima appropinquatione ad Deum, quae fit per contemplationem quam maxime praedictae delectationes impediunt, utpote ad sensibilia maxime hominem immergentes et per consequens ab intelligibilibus retrahentes. Non est igitur in delectationibus corporalibus felicitas humana ponenda.

Per hoc autem excluditur error Epicureorum in his voluptatibus felicitatem hominis ponentium; ex quorum persona dicit Salomon: *Hoc itaque visum est mihi bonum, ut comedat quis, et bibat et fruatur laetitia ex labore suo...; et haec est pars illius*, Eccl., 5, 17; et: *Ubique relinquamus signa laetitiae, quoniam haec est pars nostra, et haec est sors nostra*, Sap., 2, 9. Excluditur etiam error Cerinthianorum (1), qui in ultima felicitate post resurrectionem mille annos in regno Christi secundum carnales ventris voluptates fabulantur futuros; unde et Chiliastae quasi Millenarii, sunt appellati; in graeco enim χίλια idem est quod *mille*. Excluduntur etiam Judaeorum et Sarracenorum fabulae, qui retributiones justorum in praedictis voluptatibus ponunt; felicitas enim virtutis est praemium.

CAPUT XXVIII.

Quod felicitas non consistit in honoribus.

Ex praedictis patet quod etiam nec in honoribus est summum hominis bonum, quod est felicitas.

Finis enim ultimus hominis et sua felicitas est ejus perfectissima operatio, ut ex superioribus (c. 26 et 27) patet. Honor autem hominis non con-

(1) *Cerinthiani*, sic dicti a Cerintho, Judaeo antiochensi qui fere coaequaevus Apostolorum fuit.

sistit in sua operatione, sed alterius ad ipsum, qui ei reverentiam exhibet. Non est igitur felicitas hominis in honoribus ponenda.

Adhuc, Quod est propter alterum bonum et desiderabile non est ultimus finis. Tale autem est honor; non enim aliquis recte honoratur nisi propter aliquod aliud bonum in eo existens; et propter hoc homines honorari quaerunt, quasi boni alicujus quod in eis est testimonium habere volentes; unde et magis gaudent homines a magnis et sapientibus honorari. Non est igitur in honoribus felicitas hominis ponenda.

Amplius, Ad felicitatem per virtutem pervenitur. Operationes autem virtutum sunt voluntariae; aliter enim non essent laudabiles. Oportet igitur felicitatem esse aliquod bonum ad quod homo sua voluntate perveniat. Hoc autem quod honorem assequatur non est in potestate hominis, sed magis in potestate honorantis. Non est igitur in honoribus felicitas humana ponenda.

Item, Omne dignum honore non potest nisi bonis inesse. Honorari autem possunt etiam mali. Melius est igitur fieri honore dignum quam honorari. Non est igitur honor summum hominis bonum.

Praeterea, Summum bonum est perfectum bonum. Perfectum autem bonum non compatitur aliquod malum; cui autem inest aliquod malum impossibile est esse beatum. Impossibile est igitur esse malum cui adest summum bonum. Potest autem aliquis malus honorem consequi. Non est igitur honor summum hominis bonum.

CAPUT XXIX.

Quod felicitas hominis non consistit in gloria humana.

Ex quo etiam apparet quod nec in gloria quae

est in celebritate famae consistit summum hominis bonum.

Est enim gloria, secundum Tullium, *frequens de aliquo fama cum laude* (1), et secundum Ambrosium, *clara cum laude notitia*. Ad hoc autem volunt homines innotescere cum laude et claritate quadam, ut ab eis quibus innotescunt honorentur. Est igitur gloria propter honorem quaesita. Si igitur honor non est summum bonum, multo minus gloria.

Adhuc, Laudabilia bona sunt secundum quae aliquis ostenditur ordinatus ad finem. Qui autem ordinatur ad finem nondum est ultimum finem assecutus. Laus igitur non attribuitur ei qui jam est ultimum finem assecutus, sed magis honor, ut Philosophus dicit (Ethic., 1, c. 16). Non potest igitur gloria esse summum bonum, cum principaliter in laude consistat.

Amplius, Cognoscere nobilius est quam cognosci: non enim cognoscunt nisi quae sunt nobiliora in rebus; cognoscuntur autem etiam infima. Non potest igitur summum hominis bonum esse gloria, quae consistit in hoc quod aliquis cognoscatur.

Item, Cognosci aliquis non desiderat nisi in bonis; in malis autem quaerit latere. Cognosci igitur bonum est et desiderabile propter bona quae in aliquo cognoscuntur. Illa igitur sunt meliora. Non est igitur gloria, quae in hoc consistit quod aliquis cognoscatur, summum hominis bonum.

Praeterea, Summum bonum oportet esse perfectum, cum quietet appetitum. Cognitio autem famae, in qua gloria humana consistit, est imperfecta; est enim plurimum incertitudinis et erroris habens. Non potest igitur talis gloria esse summum bonum.

Item, Id quod est summum hominis bonum

(1) Cic. *de Invent.*, l. 2, c. 55.

oportet esse stabilissimum in rebus humanis; naturaliter enim desideratur diuturna boni constantia. Gloria autem quae in fama consistit est instabilissima; nihil enim est mutabilius opinione et laude humana. Non est igitur talis gloria summum hominis bonum.

CAPUT XXX.

Quod felicitas hominis non consistit in divitiis.

Ex hoc autem apparet quod nec divitiae sunt summum hominis bonum.

Non enim appetuntur divitiae nisi propter aliud: per se enim nihil boni inferunt, sed solum utimur eis vel ad corporis sustentationem vel ad aliquid hujusmodi. Quod autem est summum est propter se desideratum, et non propter aliud. Non sunt igitur divitiae summum hominis bonum.

Adhuc, Eorum possessio vel conservatio non potest esse summum hominis bonum quae maxime conferunt homini in hoc quod emittuntur (1). Divitiae autem in hoc maxime conferunt quod expenduntur; hoc enim earum usus est. Non potest igitur divitiarum possessio esse summum hominis bonum.

Amplius, Actus virtutis laudabilis est secundum quod ad felicitatem accedit. Magis autem est laudabilis actus liberalitatis et munificentiae, quae sunt circa pecunias ex hoc quod pecuniae emittuntur quam ex hoc quod conservantur; unde et ab hoc nomina harum virtutum sumuntur. Non consistit igitur hominis felicitas in possessione divitiarum.

Item, Illud in cujus consecutione summum hominis bonum est oportet esse homine melius. Di-

(1) *Eorum.... quae maxime conferunt...*, i. e. earum rerum quae tunc maxime homini prosunt cum emittuntur.

vitiis autem homo est melior, cum sint res quaedam ad usum hominis ordinatae. Non est igitur in divitiis summum hominis bonum.

Praeterea, Summum hominis bonum fortunae non subjacet. Nam fortuita absque studio rationis eveniunt. Oportet autem quod per rationem homo proprium finem consequatur. In consecutione autem divitiarum maximum locum habet fortuna. Non est igitur in divitiis humana felicitas constituta.

Amplius, Hoc evidens fit per hoc quod divitiae involuntarie amittuntur, et quod malis evenire possunt quos necesse est summo bono carere, et quod instabiles sunt, et alia hujusmodi, quae ex superioribus rationibus colligi possunt.

CAPUT XXXI.

Quod felicitas non consistit in potentia mundana.

Similiter autem nec in mundana potentia summum hominis bonum esse potest.

Cum in ea obtinenda plurimum fortuna possit, et instabilis sit, et non subjaceat hominis voluntati, et plerumque malis adveniat; quae summo bono repugnant, ut ex praemissis (c. 29 et 30) patet.

Item, Homo maxime dicitur bonus secundum quod ad summum bonum attingit. Secundum autem quod habet potentiam, non dicitur bonus neque malus; non enim est bonus omnis qui potest bona facere, neque malus est aliquis ex hoc quod potest mala facere. Summum igitur bonum non consistit in hoc quod est esse potentem.

Adhuc, Omnis potentia ad alterum est. Summum autem bonum non est ad alterum. Non est igitur potentia summum hominis bonum.

Amplius, Illud quo quis potest et bene et male uti non potest esse summum hominis bonum; me-

lius enim est id quo nullus male uti potest. Potentia autem aliquis bene et male uti potest; nam potestates rationales ad opposita sunt. Non est igitur potestas humana summum hominis bonum.

Praeterea, Si aliqua potestas est summum bonum, oportet illam esse perfectissimam. Potestas autem humana est imperfectissima; radicatur enim in hominum voluntatibus et opinionibus, in quibus est maxima inconstantia: et quanto magis reputatur potestas, tanto a pluribus dependet; quod etiam ad ejus debilitatem pertinet, cum quod a multis dependet destrui multipliciter possit. Non est igitur in potestate humana summum hominis bonum.

Felicitas igitur hominis in nullo bono exteriori consistit, cum omnia exteriora bona, quae dicuntur bona fortunae, sub praedictis contineantur.

CAPUT XXXII.

Quod felicitas non consistit in bonis corporis.

Quod autem nec in corporis bonis, cujusmodi sunt sanitas, pulchritudo et robur, sit hominis summum bonum, per similia manifeste apparet.

Haec enim etiam bonis et malis communia sunt et instabilia sunt, et voluntati non subjacent.

Praeterea, Anima est melior corpore, quod non vivit nec praedicta bona habet nisi per animam. Bonum igitur animae, sicut intelligere et alia hujusmodi, est melius quam bonum corporis. Non est igitur corporis bonum summum hominis bonum.

Adhuc, Haec bona sunt homini et aliis animalibus communia. Felicitas autem est proprium hominis bonum. Non est igitur in praemissis bonis hominis felicitas.

Amplius, Multa animalia, quantum ad bona corporis, sunt homine potiora: quaedam enim sunt

velociora homine, quaedam robustiora, et sic de aliis. Si igitur in his esset summum hominis bonum, non esset homo optimum animalium: quod patet esse falsum. Non est igitur felicitas humana in bonis corporis consistens.

CAPUT XXXIII.

Quod felicitas non consistit in parte sensitiva.

Per eadem etiam apparet quod neque summum hominis bonum est in bonis sensitivae partis.

Nam haec etiam bona sunt homini et aliis animalibus communia.

Item, Intellectus est melior sensu. Bonum igitur intellectus est melius quam bonum sensus. Non igitur summum hominis bonum in sensu consistit.

Adhuc, Maximae delectationes secundum sensum sunt in cibis et venereis, in quibus oporteret esse summum bonum, si in sensu esset. Non est autem in his. Non est igitur in sensu summum hominis bonum.

Amplius, Sensus diliguntur propter utilitatem et propter cognitionem. Tota autem utilitas sensuum ad corporis bona refertur; cognitio autem sensus ad intellectivam ordinatur; unde animalia intellectu carentia non delectantur in sentiendo nisi per comparationem ad utilitatem ad corpus pertinentem, secundum quod per sensus cognitionem consequuntur cibos vel venerea. Non est igitur in parte sensitiva summum hominis bonum, quod est felicitas.

CAPUT XXXIV.

Quod ultima hominis felicitas non consistit in actibus virtutum moralium.

Apparet autem quod nec in operationibus moralibus consistit ultima felicitas hominis.

Felicitas enim humana non est ad ulteriorem finem ordinabilis, si sit ultima. Omnes autem operationes morales sunt ordinabiles ad aliquid aliud; quod patet ex his quae inter eas sunt praecipuae; operationes enim fortitudinis, quae sunt in rebus bellicis, ordinantur ad victoriam et ad pacem; stultum enim esset propter se tantum bellare; similiter operationes justitiae ad servandam pacem inter homines ordinantur, per hoc quod unusquisque quiete quod suum est possidet; et similiter patet in omnibus aliis. Non est igitur in operationibus moralibus ultima hominis felicitas.

Adhuc, Virtutes morales ad hoc sunt ut per eas conservetur medium in passionibus intrinsecis et exterioribus rebus. Non est autem possibile quod mortificatio passionum vel rerum exteriorum sit ultimus finis humanae vitae, cum ipsae passiones et exteriores res sint ad aliud ordinabiles. Non est igitur possibile quod in actibus virtutum moralium sit ultima hominis felicitas.

Amplius, Cum homo sit homo ex eo quod est rationem habens, oportet quod proprium ejus bonum, quod est felicitas, sit secundum id quod est proprium rationis. Magis autem est proprium rationis quod ipsa in se habet quam quod in alio facit. Cum igitur bonum moralis virtutis sit quoddam a ratione in rebus aliis a se institutum, non poterit esse optimum hominis, quod est felicitas; sed magis bonum quod est in ipsa ratione situm (1).

Item, Ostensum est supra (c. 19) quod finis omnium rerum ultimus est assimilari ad Deum. Illud igitur secundum quod homo maxime assimilatur Deo erit ejus felicitas. Hoc autem non est secundum actus morales, cum tales actus Deo attribui non possint nisi metaphorice; non enim Deo convenit habere passiones vel aliqua hujusmodi

(1) Supple: *Poterit esse optimum hominis.*

quae sunt circa actus morales. Non est igitur ultima felicitas hominis, quae est ultimus ejus finis, consistens in actibus moralibus.

Praeterea, Felicitas est proprium hominis bonum. Illud igitur quod est maxime proprium hominis inter omnia bona humana, respectu aliorum animalium, est in quo quaerenda est ejus ultima felicitas. Hujusmodi autem non est virtutum moralium actus; nam alia animalia aliquid participant vel liberalitatis vel fortitudinis; intellectualis autem actionis nullum animal aliquid participat. Non est igitur ultima hominis felicitas in actibus moralibus.

CAPUT XXXV.

Quod ultima hominis felicitas non consistit in actu prudentiae.

Ex hoc etiam apparet quod neque in actu prudentiae est ultima hominis felicitas.

Actus enim prudentiae est solum circa ea quae sunt moralium virtutum. Non est autem in actibus moralium virtutum ultima hominis felicitas. Neque igitur in actu prudentiae.

Adhuc, ultima felicitas hominis est in optima hominis operatione. Optima autem hominis operatio, secundum id quod est proprium hominis, est in comparatione ad perfectissima objecta. Operatio autem prudentiae non est erga objecta perfectissima intellectus vel rationis; non enim est erga necessaria, sed erga contingentia operabilia. Non est igitur in ejus operatione ultima hominis felicitas.

Amplius, Quod ordinatur ad alterum sicut ad finem non est ultima hominis felicitas. Operatio autem prudentiae ordinatur ad alterum sicut ad finem: tum quia omnis practica cognitio, sub qua continetur prudentia, ordinatur ad operationem; tum

etiam quia prudentia facit hominem bene se habere in his quae sunt ad finem eligenda, sicut patet per Aristotelem (Ethic. 6, c. 16). Non est igitur in operatione prudentiae ultima hominis felicitas.

Item, Animalia irrationabilia non participant aliquid felicitatis, sicut probat Aristoteles (Ethic. 1, c. 13). Participant autem quaedam eorum aliquid prudentiae, ut patet per eumdem (Metaphys. 1, c. 1). Igitur felicitas non consistit in operatione prudentiae.

CAPUT XXXVI.

Quod felicitas non consistit in operatione artis.

Patet etiam quod neque in operatione artis.

Quia etiam artis cognitio practica est, et ita ad finem ordinatur; et ideo ipsa non est ultimus finis.

Praeterea, Operationum artis fines sunt artificiata, quae non possunt esse ultimus finis humanae vitae, cum magis nos simus fines omnium artificialium; omnia enim propter hominis usum fiunt. Non potest igitur in operatione artis esse ultima felicitas.

CAPUT XXXVII.

Quod ultima hominis felicitas consistit in contemplatione Dei.

Si igitur ultima felicitas hominis non consistit in exterioribus quae dicuntur bona fortunae, neque in bonis corporis, neque in bonis animae quantum ad sensitivam partem, neque quantum ad intellectivam secundum actus moralium virtutum, neque secundum intellectuales quae ad actionem pertinent, scilicet artem et prudentiam, relinquitur quod ultima hominis felicitas sit in contemplatione veritatis.

Haec enim sola operatio hominis est sibi propria et in qua nullo modo aliquod aliud communicat.

Hoc etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, cum contemplatio veritatis propter seipsam quaeratur.

Per hanc etiam operationem homo substantiis superioribus conjungitur per similitudinem, quia hoc tantum de operationibus humanis in Deo et in substantiis separatis est.

Hac etiam operatione ad illa superiora conjungitur, cognoscendo ipsa quocumque modo.

Ad hanc etiam operationem homo sibi magis est sufficiens, utpote ad eam parum auxilio exteriorum rerum egens.

Ad hanc etiam omnes aliae operationes humanae ordinari videntur sicut ad finem. Ad perfectionem enim contemplationis requiritur incolumitas corporis, ad quam ordinantur artificialia omnia quae sunt necessaria ad vitam. Requiritur etiam quies a perturbationibus passionum, ad quam pervenitur per virtutes morales et per prudentiam, et quies ab exterioribus passionibus, ad quam ordinatur totum regimen vitae civilis, ut sic, si recte considerentur, omnia humana officia servire videantur contemplantibus veritatem.

Non est autem possibile quod ultima hominis felicitas consistat in contemplatione quae est secundum intellectum principiorum, quae est imperfectissima, sicut maxime universalis, rerum cognitionem in potentia continens, et (quae) est principium, non finis humani studii, a natura nobis proveniens, non secundum studium veritatis; neque etiam (in contemplatione quae est) secundum scientias quae sunt de rebus infimis, cum oporteat felicitatem esse in operatione intellectus per comparationem ad nobilissima intelligibilia. Relinquitur igitur quod in contemplatione sapientiae ultima hominis felicitas consistat, secundum divinorum considerationem.

Ex quo etiam patet, inductionis via, quod supra rationibus est probatum: quod ultima felicitas hominis non consistit nisi in contemplatione Dei.

CAPUT XXXVIII.

Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quae communiter habetur a pluribus.

Inquirendum autem relinquitur in quali Dei cognitione ultima felicitas substantiae intellectualis consistit. Est enim quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest; sive hoc sit per hoc quod Deum esse sit per se notum, sicut alia demonstrationis principia, sicut quibusdam videtur, ut est dictum (l. 1, c. 10): sive (quod magis verum videtur) quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest: videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere, cum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt ut in pluribus aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. Quis autem vel quasi vel si unus tantum est ordinator naturae, nondum statim ex hac communi consideratione habetur; sicut, cum videmus hominem moveri et alia opera agere, percipimus in eo quamdam causam harum operationum quae aliis rebus non inest, et hanc causam animam nominamus, nondum tamen scientes quid sit anima; si est corpus, vel qualiter operationes praedictas efficiat. Non est autem possibile hanc cognitionem ad felicitatem sufficere.

Felicitatem enim operationem esse oportet absque defectu. Haec autem cognitio est multorum errorum admixtionem suscipiens; quidam enim rerum mundanarum non alium ordinatorem esse crediderunt quam corpora caelestia, unde corpora caelestia deos esse dixerunt; quidam vero ulterius ipsa elementa quae ex eis generantur, quasi aestimantes motus et ope-

rationes naturales quas habent non ab alio ordinatore eis inesse, sed ab eis alia ordinari; quidam vero, humanos actus non alicujus ordinationi subesse credentes nisi humanae, homines qui alios ordinant deos esse dixerunt. Ista igitur Dei cognitio non sufficit ad felicitatem.

Amplius, Felicitas est finis humanorum actuum. Ad praedictam autem cognitionem non ordinantur humani actus sicut ad finem: imo quasi statim a principio omnibus adest. Non igitur in hac Dei cognitione felicitas consistit.

Item, nullus per hoc vituperabilis apparet quia felicitate careat; quin imo carentes ea et in ipsam tendentes laudantur. Ex hoc autem quod praedicta Dei cognitione aliquis caret, maxime vituperabilis apparet; designatur enim per hoc maxime hominis stoliditas quod tam manifesta Dei signa non percipit, sicut stolidus reputaretur qui, hominem videns, habere animam eum non comprehenderet; unde dicitur: *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus*, Psalm., 13, 1, et 52, 1. Non est igitur haec Dei cognitio quae ad felicitatem sufficiat.

Amplius, Cognitio quae habetur de re tantum in communi, non secundum aliquid sibi proprium, est imperfectissima, sicut cognitio quae habetur de homine ex hoc quod movetur; est enim hujusmodi cognitio per quam res cognoscitur in potentia tantum, propria enim in communibus potentia continentur. Felicitas autem est operatio perfecta, et summum hominis bonum oportet esse secundum id quod est actu, et non secundum quod est potentia tantum; nam potentia per actum perfecta habet boni rationem. Non est igitur praemissa Dei cognitio ad felicitatem nostram sufficiens.

CAPUT XXXIX.

Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quae habetur per demonstrationem.

Rursus est quaedam alia Dei cognitio, altior quam praemissa, quae de Deo per demonstrationem habetur, per quam magis ad propriam ipsius cognitionem acceditur, cum per demonstrationem removeantur ab eo multa per quorum remotionem ab aliis discretus intelligitur; ostendit enim demonstratio Deum esse immobilem, aeternum, incorporeum, omnino simplicem, unum, et alia hujusmodi quae de Deo ostendimus (l. 1, c. 13 et seqq.). Ad propriam autem alicujus rei cognitionem pervenitur, non solum per affirmationes, sed etiam per negationes; sicut enim proprium hominis est esse animal rationale, ita proprium ejus est non esse inanimatum neque irrationale; sed hoc interest inter utrumque cognitionis propriae modum, quod, per affirmationes propria cognitione de re habita scitur quid est res et quomodo ab aliis separatur; per negationes autem habita propria cognitione de re, scitur quod est ab aliis discreta, tamen quid sit remanet ignotum. Talis autem est propria cognitio quae de Deo habetur per demonstrationes. Non est autem nec ista ad ultimam hominis felicitatem sufficiens.

Ea enim quae sunt alicujus speciei perveniunt ad finem illius speciei ut in pluribus, ea vero quae sunt a natura, sunt semper vel in pluribus, deficiunt autem in paucioribus propter aliquam corruptionem. Felicitas autem est finis humanae speciei, cum omnes homines ipsam naturaliter desiderent. Felicitas igitur est quoddam commune bonum possibile provenire (1) omnibus hominibus, nisi accidat aliquibus im-

(1) *Possibile provenire,* i. e. quod potest provenire.

pedimentum quo sint orbati. Ad praedictam autem cognitionem de Deo habendam per viam demonstrationis pauci perveniunt, propter impedimenta hujus cognitionis, quae tetigimus (l. 1, c. 4). Non est igitur talis cognitio essentialiter ipsa humana felicitas.

Adhuc, Esse in actu est finis existentis in potentia, ut ex praemissis (c. 20) patet. Felicitas igitur, quae est ultimus finis, est actus cui non adjungitur potentia ad ulteriorem actum. Talis autem cognitio, per viam demonstrationis de Deo habita, remanet adhuc in potentia ad aliquid ulterius de Deo cognoscendum vel ad eadem nobiliori modo; posteriores enim conati sunt aliquid ad divinam cognitionem pertinens adjungere his quae a prioribus invenerunt tradita. Non est igitur talis cognitio ultima hominis felicitas.

Amplius, Felicitas omnem miseriam excludit; nemo enim simul miser et felix esse potest. Deceptio autem et error magna pars miseriae est; hoc est enim quod omnes naturaliter fugiunt. Praedictae autem cognitioni quae de Deo habetur, multiplex error adjungi potest; quod patet in multis qui aliqua vera de Deo per viam demonstrationis cognoverunt, qui suas aestimationes sequentes, dum demonstratio eis deesset, in errores multiplices inciderunt. Si autem aliqui fuerunt, qui sic de divinis veritatem invenerunt, demonstrationis via, quod eorum aestimationi nulla falsitas adjungeretur, patet eos fuisse paucissimos; quod non congruit felicitati quae est communis finis. Non igitur est in hac cognitione de Deo ultima hominis felicitas.

Praeterea, Felicitas in operatione perfecta consistit. Ad perfectionem autem cognitionis requiritur certitudo, unde scire aliquid non dicimur nisi cognoscamus quod impossibile est aliter se habere, ut patet in primo posteriorum (text. comm. 7).

Cognitio autem praedicta multum incertitudinis habet; quod demonstrat diversitas scientiarum de divinis eorum qui haec per viam demonstrationis invenire conati sunt. Non est igitur in tali cognitione ultima felicitas.

Item, Voluntas cum consecuta fuerit ultimum finem, quietatur ejus desiderium. Ultimus autem finis omnis cognitionis humanae est felicitas. Illa igitur cognitio Dei essentialiter est ipsa felicitas, qua habita, non restabit alicujus scibilis desideranda cognitio. Talis autem non est cognitio quam philosophi per demonstrationes de Deo habere potuerunt, quia adhuc, illa cognitione habita, alia desideramus scire quae per hanc cognitionem nondum sciuntur. Non est igitur in tali cognitione Dei felicitas.

Adhuc, Finis cujuslibet in potentia existentis est ut ducatur in actum; ad hoc enim tendit per motum quo movetur in finem. Tendit autem unumquodque ens in potentia ad hoc quod sit actu secundum quod est possibile; aliquid enim est existens in potentia cujus tota potentia potest reduci in actum, unde hujus finis est ut totaliter in actum reducatur, sicut grave extra medium existens est in potentia ad proprium *ubi*; aliquid vero est cujus potentia tota non potest simul in actum reduci, sicut patet de materia prima; unde per suum motum appetit successive in actum diversarum formarum exire, quae sibi propter earum diversitatem simul inesse non possunt. Intellectus autem videtur esse in potentia ad omnia intelligibilia, ut dictum est (l. 2, passim); duo autem intelligibilia possunt simul in intellectu possibili existere secundum actum primum, qui est scientia, licet forte non secundum actum secundum qui est consideratio; ex quo patet quod tota potentia intellectus possibilis potest reduci simul in actum. Hoc igitur requiritur ad ejus ultimum finem, qui est felicitas. Hoc autem non facit prae-

dicta cognitio quae de Deo per demonstrationem haberi potest, quia, ea habita, adhuc multa ignoramus. Non est igitur talis cognitio Dei sufficiens ad ultimam felicitatem.

CAPUT XL.

Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quae est per fidem.

Est autem et alia Dei cognitio quantum ad aliquid superior cognitione praedicta, qua scilicet Deus ab omnibus per fidem cognoscitur; quae quidem quantum ad hoc cognitionem quae de Deo per demonstrationem habetur, excedit, quia quaedam de Deo per fidem cognoscimus ad quae, propter sui eminentiam, ratio demonstrans pervenire non potest, sicut in principio hujus operis dictum est (l. 1, c. 44). Non est autem possibile neque in hac Dei cognitione ultimam hominis felicitatem consistere.

Felicitas enim est perfecta humani intellectus operatio, sicut ex dictis patet. In cognitione autem fidei invenitur operatio intellectus imperfectissima quantum ad id quod est ex parte intellectus, quamvis maxima perfectio inveniatur ex parte objecti; non enim intellectus capit illud cui assentit credendo. Non est igitur neque in hac Dei cognitione ultima hominis felicitas.

Item, Ostensum est supra (c. 24 et 25) quod ultima felicitas non consistit principaliter in actu voluntatis. In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas; intellectus enim assentit per fidem his quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus. Non est igitur in hac cognitione ultima hominis felicitas.

Adhuc, Qui credit assensum praebet his quae sibi ab alio proponuntur, quae ipse non videt; unde

fides magis habet cognitionem auditui similem quam visioni. Non autem crederet aliquis non visis, ab aliquo propositis, nisi aestimaret eum perfectiorem cognitionem habere de propositis quam ipse habeat qui non videt. Aut igitur aestimatio credentis est falsa, aut oportet quod proponens habeat perfectiorem cognitionem propositorum; quod et si ipse non per se solum cognoscit ea, sed quasi ab aliquo alio audiens (1), non potest hoc in infinitum procedere; esset enim vanus et absque certitudine fidei assensus; non enim inveniretur aliquod primum ex se certum, quod certitudinem fidei credentium afferret; non est enim possibile fidei cognitionem esse falsam neque vanam, ut ex dictis patet (l. 1, c. 6); et tamen (2), si esset falsa et vana, in tali cognitione felicitas non posset consistere. Est igitur aliqua hominis cognitio de Deo altior cognitione fidei, sive ipse homo proponens fidem immediate videat veritatem, sicut Christo credimus, sive a vidente immediate accipiat, sicut credimus Apostolis et Prophetis. Cum igitur in summa Dei cognitione felicitas hominis consistat, impossibile est quod consistat in fidei cognitione.

Amplius, Per felicitatem, cum sit ultimus finis, naturale desiderium quietatur. Cognitio autem fidei non quietat desiderium, sed magis ipsum accendit, quia unusquisque desiderat videre quod credit. Non est igitur in cognitione fidei ultima hominis felicitas.

Praeterea, Cognitio de Deo dicta est finis, inquantum ultimo fini rerum, scilicet Deo, conjungit. Per cognitionem autem fidei non fit res credita

(1) *Quod et si ipse non solum cognoscit ea...*, i. e. si ipse proponens non cognoscit ea per se solum, sed cognoscit ea quasi ab aliquo alio audiens...

(2) *Et tamen...* Intellige: Si vero fidei cognitio esset falsa et vana, tunc non posset concludi proponentem habere perfectiorem propositorum cognitionem; sed patet quod in tali cognitione, falsa et vana, felicitas non posset consistere.

intellectui praesens perfecte, quia fides de absentibus est, non de praesentibus; unde et Apostolus dicit quod *quamdiu per fidem ambulamus, peregrinamur a Domino*, 2 Cor. 5, 6; fit tamen per fidem Deus praesens affectui, cum voluntarie credens Deo assentiat, secundum quod dicitur: *Habitare Christum per fidem in cordibus nostris*, Ephes. 3, 17. Non est igitur possibile quod in cognitione fidei ultima felicitas humana consistat.

CAPUT XLI.

Quod homo non potest in hac vita cognoscere substantias separatas per studium et inquisitionem scientiarum speculativarum, ut voluit Avempace.

Habet autem et adhuc aliam cognitionem de Deo intellectualis substantia. Dictum est enim (l. 2, c. 98) quod intellectualis substantia separata, cognoscendo essentiam suam, cognoscit et quod est supra se, et quod est sub se, et secundum modum suae substantiae; quod praecipue necesse est si illud quod est supra ipsam sit causa ejus, cum oporteat in effectibus similitudinem inveniri causae. Unde, cum Deus sit causa omnium substantiarum intellectualium creatarum, ut ex superioribus (l. 2, c. 15) patet, necesse est quod intellectuales substantiae separatae, cognoscendo suam essentiam cognoscant per modum visionis cujusdam ipsum Deum. Res enim illa per intellectum, visionis modo, cognoscitur cujus similitudo in intellectu existit, sicut et similitudo rei corporaliter visae, est in sensu videntis. Quicumque ergo intellectus apprehendit substantiam separatam, cognoscendo de ea quid est, videt Deum altiori modo quam aliqua praedictarum cognoscatur (1).

(1) *Quam aliqua praedictarum cognoscatur*, i. e. videt

Quia ergo quidam posuerunt ultimam felicitatem hominis esse in hac vita, per hoc quod cognoscit substantias separatas, considerandum est utrum homo in hac vita possit substantias separatas cognoscere. Hoc autem quaestionem habet. Intellectus enim noster, secundum statum praesentem, nihil intelligit sine phantasmate, quod ita se habet ad intellectum possibilem, quo intelligimus, sicut se habent colores ad visum, ut patet ex his quae in secundo libro (c. 8, 59 et 73) tractata sunt. Si igitur per cognitionem intellectivam quae est ex phantasmatibus, possit pervenire aliquis nostrum ad intelligendas substantias separatas, possibile erit quod aliquis in hac vita intelligat ipsas substantias separatas, et per consequens, videndo ipsas substantias separatas, participabit modum illius cognitionis quo substantia separata, intelligens se, intelligit Deum. Si autem, per cognitionem quae est ex phantasmatibus, nullo modo possit pervenire ad intelligendas substantias separatas, non erit possibile quod homo, in statu hujus vitae, praedictum modum divinae cognitionis assequatur.

Quod autem, ex cognitione quae est per phantasmata, ad intelligendum substantias separatas pervenire possimus aliqui diversimode posuerunt. Avempace namque posuit quod, per studium speculativarum scientiarum, possumus ex his intellectis quae per phantasmata cognoscimus pervenire ad intelligendas substantias separatas. Possumus enim actione intellectus extrahere quidditatem rei cujuslibet habentis quidditatem quae non est sua (1) quidditas; est enim intellectus natus cognoscere

Deum altiori modo quam Deus cognosceretur aliqua praedictarum cognitionum, scilicet per demonstrationem seu per fidem.

(1) *Quae non est sua quidditas*, i.e. quae non est quidditas hujus rei.

quamlibet quidditatem, inquantum est quidditas, cum intellectus proprium objectum sit quod quid est. Si autem illud quod primo per intellectum possibilem intelligitur est aliquid habens quidditatem, possumus per intellectum possibilem abstrahere quidditatem illius primo intellecti; et si illa quidditas habeat quidditatem, possibile erit iterum abstrahere quidditatem illius quidditatis; et, cum non sit procedere in infinitum, oportet quod stetur alicubi. Potest igitur intellectus noster pervenire, via resolutionis, ad cognoscendam quidditatem substantiae separatae non habentem aliam quidditatem. Talis autem est quidditas substantiae separatae. Potest igitur intellectus noster, per cognitionem quae ex phantasmatibus accipitur, pervenire ad intelligendas substantias separatas.

Procedit autem ad ostendendum idem per aliam similem viam. Ponit enim quod intellectum unius rei, utputa equi, apud me et apud te multiplicatur solum per multiplicationem specierum spiritualium quae sunt diversae in me et in te. Oportet igitur quod intellectum quod non sustentatur in aliqua hujusmodi specie sit idem apud te et apud me. Sed quidditas intellecti, quam intellectus noster natus est abstrahere, ut probatum est, non habet aliquam speciem spiritualem et individualem, cum quidditas intellecti non sit quidditas individui neque spiritualis neque corporalis, cum intellectum, inquantum est hujusmodi, sit universale. Intellectus igitur noster natus est intelligere quidditatem cujus intellectus est unus apud omnes. Talis autem est quidditas substantiae separatae. Est igitur intellectus noster natus cognoscere substantiam separatam.

Si autem diligenter consideretur, viae istae frivolae invenientur.

Cum enim intellectum, inquantum hujusmodi, sit universale, oportet quod quidditas intellecti sit

quidditas alicujus universalis, scilicet generis vel speciei. Quidditas autem generis vel speciei horum sensibilium, cujus cognitionem intellectivam per phantasmata accipimus, comprehendit in se materiam et formam. Est igitur omnino dissimilis quidditati substantiae separatae, quae est simplex et immaterialis. Non est igitur possibile quod, per hoc quod intelligitur quidditas rei sensibilis per phantasmata, intelligatur quidditas substantiae separatae.

Praeterea, Non est ejusdem rationis forma quae secundum se non potest separari ab aliquo subjecto cum illa quae separatur secundum esse a tali subjecto, licet utraque secundum considerationem accipiatur absque tali subjecto: non enim est eadem ratio magnitudinis et substantiae separatae, nisi ponamus magnitudines separatas medias inter species et sensibilia, sicut aliqui Platonici posuerunt. Quidditas autem generis vel speciei rerum sensibilium non potest separari secundum esse ab hac individuali materia, nisi forte, secundum Platonicos (1), ponamus rerum species separatas; quod est ab Aristotele (Metaphys., 1, text comm. 2, 4 et seq.) improbatum. Est igitur omnino dissimilis quidditas praedicta a substantiis separatis, quae nullo modo sunt in materia. Non igitur, per hoc quod hae quidditates intelliguntur, substantiae separatae intelligi possunt.

Adhuc, Si quidditas substantiae separatae detur esse ejusdem rationis cum quidditate generis vel speciei istorum sensibilium, non poterit dici quod sit ejusdem rationis secundum speciem; nisi dicamus quod species horum sensibilium sint ipsae substantiae separatae, sicut Platonici posuerunt. Remanet igitur quod non erunt ejusdem rationis, nisi quantum ad rationem quidditatis, inquantum est quidditas. Haec autem est ratio communis, generis

(1) In *Timaeo*.

scilicet et speciei et substantiae. Non igitur per has quidditates de substantiis separatis aliquid intelligi poterit, nisi remotum genus ipsarum. Cognito autem genere, non propter hoc cognoscitur species nisi in potentia. Non poterit igitur intelligi substantia separata per intellectum harum quidditatum.

Amplius, Major est distantia substantiae separatae a sensibilibus quam unius sensibilis ab alio. Sed intelligere quidditatem unius sensibilis non sufficit ad intelligendam quidditatem alterius sensibilis; caecus enim natus, per hoc quod intelligit quidditatem soni, nullo modo potest pervenire ad intelligendam quidditatem coloris. Multo igitur minus per hoc quod intelligat quis quidditatem sensibilis substantiae, poterit intelligere quidditatem substantiae separatae.

Item, Si etiam ponamus quod substantiae separatae orbes moveant ex quorum motibus causantur formae sensibilium, hic modus cognitionis substantiae separatae ex sensibilibus non sufficit ad sciendam quidditatem ipsarum. Nam per effectum scitur causa, vel ratione similitudinis quae est inter effectum et causam, vel inquantum effectus demonstrat virtutem causae. Ratione autem similitudinis ex effectu non poterit sciri de causa quid est, nisi sit agens unius speciei; sic autem non se habent substantiae separatae ad sensibilia. Ratione autem virtutis hoc etiam non potest esse, nisi quando effectus adaequat virtutem causae (tunc enim per effectum tota virtus causae cognoscitur, virtus autem rei demonstrat substantiam ipsius); hoc autem in proposito dici non potest; nam virtutes substantiarum separatarum excedunt effectus sensibiles omnes quos intellectu comprehendimus, sicut virtus universalis effectum particularem. Non est igitur possibile quod, per sensibilium intellectum, devenire possimus ad intelligendum substantias separatas.

Adhuc, Omnia intelligibilia in quorum cognitionem devenimus per inquisitionem et studium ad aliquam scientiarum speculativarum pertinent. Si igitur, per hoc quod intelligimus naturas et quidditates istorum sensibilium, pervenimus ad intelligendas substantias separatas, oportet quod intelligere substantias separatas contingat per aliquam scientiatiarum speculativarum. Hoc autem non videmus; non est enim aliqua speculativa scientia quae doceat de aliqua substantiarum separatarum quid est, sed solum quia est. Non est igitur possibile quod, per hoc quod intelligimus naturas sensibilium, perveniamus ad intelligendas substantias separatas. — Si autem dicatur quod est possibile esse aliquam talem scientiam speculativam, quamvis adhuc non sit inventa, hoc nihil est; quia non est possibile, per aliqua principia nobis nota, ad intelligendas substantias praedictas devenire. Omnia enim propria principia cujuscumque scientiae dependent ex principiis primis indemonstrabilibus per se notis, quorum cognitionem a sensibilibus accipimus, ut patet in fine Posteriorum (text. comm. 27). Sensibilia autem non sufficienter ducunt in cognitionem rerum immaterialium, ut per superiores rationes est probatum. Non est ergo possibile aliquam scientiam esse per quam ad intelligendas substantias separatas perveniri possit.

CAPUT XLII.

Quod non possumus in hac vita cognoscere substantias separatas, ut posuit Alexander.

Quia vero Alexander posuit (1) quod intellectus possibilis est generabilis et corruptibilis, utpote quaedam praeparatio humanae naturae, consequens

(1) *Paraphr. de Anima*, l. 1, cap. *De Intellectu agente.*

commixtionem elementorum, ut habitum est (l. 2, c. 62) (non est autem possibile ut talis virtus supra materialia elevetur), posuit quod intellectus possibilis noster nunquam possit pervenire ad intelligendas substantias separatas; posuit tamen quod nos, secundum statum praesentis vitae, possumus substantias separatas intelligere; quod quidem ostendere nitebatur hoc modo:

Unumquodque quando pervenerit ad complementum in sua generatione et ad ultimam perfectionem suae substantiae, complebitur operatio propria sua, sive actio sive passio; sicut enim operatio substantiam sequitur, ita operationis perfectio perfectionem substantiae; unde animal, cum fuerit ex toto perfectum, poterit per se ambulare. Intellectus autem habitualis, qui nihil est aliud quam species intelligibiles factae per intellectum agentem, existentes in intellectu possibili, operatio est duplex: Una, ut faciat intellecta in potentia esse intellecta actu, quam habet ex parte intellectus agentis; secunda est intelligere intellecta in actu; haec enim duo homo potest facere per habitum intellectualem. Quando igitur complebitur generatio intellectus in habitu, complebitur in ipso utraque praemissarum operationum. Semper autem accedit ad complementum suae generationis, dum novas species intellectas acquirit; et sic necesse est quod quandoque generatio compleatur, nisi sit impedimentum, quia nulla generatio est ad infinitum tendens. Complebitur igitur quandoque utraque operationum intellectus in habitu, per hoc quod omnia intellecta in potentia faciet in actu (quod est complementum primae operationis), et per hoc quod intelliget omnia intelligibilia separata et non separata.

Cum autem intellectus possibilis non possit intelligere substantias separatas jam (1), secundum

(1) *Jam*, i. e. jam nunc, seu in statu praesentis vitae.

ejus opinionem, ut dictum est, intendit quod intelligemus per intellectum in habitu substantias separatas, in quantum intellectus agens, qui ab ipso ponitur substantia separata, fiet forma intellectus in habitu et in nobis ipsis; ita quod per eum intelligemus, sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem. Et cum de virtute intellectus agentis sit facere omnia intellecta in actu quae sunt intelligibilia in potentia et etiam intelligere substantias separatas, in statu illo intelligemus omnes substantias separatas et omnia intelligibilia non separata. Et, secundum hoc, per hanc cognitionem quae est ex phantasmatibus, pervenimus in cognitionem substantiae separatae; non quod ipsa phantasmata intellecta, per ea, sint medium aliquod ad cognoscendas substantias separatas, prout accidit in scientiis speculativis, sicut posuit opinio superior, sed in quantum species intelligibiles sunt quaedam dispositiones in nobis ad talem formam quae est intellectus agens. Et hoc est primum in quo differunt hae duae opiniones.

Unde, quando intellectus in habitu fuerit perfectus per hujusmodi species intelligibiles in nobis factas ab intellectu agente, fiet ipse intellectus agens nobis forma, ut dictum est; et nominat ipsum intellectum adeptum, de quo dicit Aristotelem dicere (de Generat. Animal., 2, c. 3) quod sit ab extrinseco. Et sic, licet in scientiis speculativis non sit perfectio ultima humana, sicut superior ponebat opinio, per eas tamen homo disponitur ad ultimam perfectionem consequendam. Et hoc est secundum, in quo differt secunda opinio a prima.

Tertio autem differt per hoc quod, secundum primam opinionem, intelligere intellectum agentem est causa quod continuetur nobiscum; secundum vero hanc secundum opinionem, est e converso; nam, propter hoc quod nobiscum continuatur ut forma, intelligimus ipsum et alias substantias separatas.

Haec autem irrationabiliter dicuntur:

Intellectus enim in habitu, sicut intellectus possibilis, ponitur ab Alexandro esse generalis et corruptibilis. Aeternum autem non potest fieri forma generabilis et corruptibilis, secundum eum; propter hoc enim ponit intellectum possibilem, qui unitur nobis ut forma, esse generabilem et corruptibilem; intellectum vero agentem, qui est incorruptibilis, ponit esse substantiam separatam. Cum igitur intellectus agens, secundum Alexandrum, ponatur esse quaedam substantia separata aeterna, impossibile erit quod intellectus agens fiat forma intellectus in habitu.

Praeterea, Forma intellectus, in quantum est intellectus, est intelligibile, sicut forma sensus est sensibile; non enim recipit intellectus aliquid, per se loquendo, nisi intelligibiliter, sicut nec sensus nisi sensibiliter. Si igitur non potest intellectus agens esse intelligibile per intellectum in habitu, impossibile erit quod sit forma ejus.

Item, Intelligere aliquo (1) tripliciter dicimur: — Uno modo, sicut intelligimus intellectu, qui est virtus a qua egreditur talis operatio; unde et ipse intellectus intelligere dicitur, et ipsum intelligere intellectus fit intelligere nostrum; — alio modo, sicut specie intelligibili, qua quidem dicimur intelligere, non quasi ipsa intelligat, sed quia vis intellectiva perficitur per eam in actu, sicut vis visiva per speciem coloris; — tertio modo, sicut medio, per cujus cognitionem devenimus in cognitionem alterius. Si igitur homo quandoque per intellectum agentem intelligat substantias separatas, oportet aliquo modorum dictorum hoc dici. Non autem dicitur hoc modo tertio, quia non concedit Alexander quod intelligat intellectum agentem vel intellectus possibilis vel intellectus in habitu. Nec etiam se-

(1) *Aliquo*, i. e. per aliquid.

cundo modo, quia intelligere per speciem intelligibilem attribuitur virtuti intellectivae, cujus illa species intelligibilis est forma; nec autem concedit Alexander quod intellectus possibilis vel intellectus in habitu intelligat substantias separatas, unde non potest esse quod sic intelligamus substantias separatas per intellectum agentem, sicut intelligimus aliqua per speciem intelligibilem. Si autem (1) sicut per virtutem intellectivam, oportet quod ipsum intelligere intellectus agentis sit intelligere hominis. Hoc autem esse non potest, nisi ex substantia intellectus agentis et substantia hominis fiat unum secundum esse; impossibile est enim, si sint duae substantiae secundum esse diversae, quod operatio unius sit operatio alterius. Erit igitur intellectus agens unum secundum esse cum homine; non autem secundum esse accidentale, quia jam non esset intellectus agens substantia, sed accidens; sic enim ex colore et corpore fit unum secundum esse accidentale. Relinquitur igitur quod intellectus agens sit cum homine unum secundum esse substantiale. Erit igitur vel anima humana vel pars ejus, et non aliqua substantia separata, sicut Alexander ponit. Non igitur, secundum opinionem Alexandri, potest poni quod homo intelligat substantias separatas.

Amplius, Si intellectus agens quandoque fiet forma istius hominis, ita quod per ipsum intelligere possit, eadem ratione poterit fieri forma alterius hominis per ipsum similiter intelligentis. Sequitur ergo quod duo homines simul per intellectum agentem intelligent sicut per formam suam. Hoc autem est ita quod ipsum intelligere intellectus agentis sit intelligere intelligentis per ipsum, ut jam dictum est. Erit ergo idem intelligere duorum intelligentium; quod est impossibile.

(1) *Si autem...* Supple: ... *Intelligimus eas per intellectum agentem.*

Ratio etiam ejus frivola est omnino. — Primo quidem, quia quando perficitur generatio alicujus generis, oportet quod perficiatur ejus operatio, sed tamen secundum modum sui generis, non autem secundum modum generis altioris; cum enim perficitur generatio aeris, habet generationem et motum completum sursum, non tamen ut moveatur ad locum ignis. Similiter autem, cum completur generatio intellectus in habitu, complebitur ejus operatio, quae est intelligere, secundum suum modum, non autem secundum modum quo intelligunt substantiae separatae, ut scilicet intelligat substantias separatas. Unde ex generatione intellectus in habitu non potest concludi quod homo quandoque intelligat substantias separatas. — Secundo, quia ejusdem virtutis est complementum operationis cujus est operatio ipsa. Si igitur intelligere substantias separatas sit complementum operationis intellectus in habitu, sequitur quod intellectus in habitu intelligat quandoque substantias separatas, quod Alexander non ponit: sequeretur enim quod intelligere substantias separatas contingeret per scientias speculativas, quae sub intellectu in habitu comprehenduntur. — Tertio, quia eorum quae generari incipiunt, completur generatio ut in pluribus, cum omnes generationes rerum sint a causis determinatis quae consequuntur effectus suos vel semper vel in majori parte. Si igitur ad completionem generationis sequitur etiam complementum actionis, oportet etiam quod operatio completa consequatur ea quae generantur vel semper vel in majori parte. Intelligere autem substantias separatas non consequuntur (ii) qui ad generationem intellectus in habitu student, neque in pluribus neque semper; quinimmo nullus professus est se ad hanc perfectionem pervenisse. Non est igitur complementum operationis intellectus in habitu intelligere substantias separatas.

CAPUT XLIII.

Quod non possumus intelligere in hac vita substantias separatas, sicut posuit Averrhoes.

Quia vero maxima difficultas est in opinione Alexandri, ex hoc quod ponit intellectum possibilem in habitu totaliter corruptibilem, Averrhoes (1) faciliorem viam se existimavit adinvenisse ad ostendendum quod quandoque intelligamus substantias separatas, ex hoc quod ponit intellectum possibilem incorruptibilem et a nobis secundum esse separatum, sicut et intellectum agentem.

Ostendit enim primo quod necesse est ponere quod intellectus agens se habeat ad principia naturaliter cognita a nobis, vel sicut agens ad instrumentum vel sicut forma ad materiam. Intellectus enim in habitu, quo intelligimus, non solum habet hanc actionem quae est intelligere, sed etiam hanc quae est facere intellecta in actu; utrumque enim experimur in nostra potestate existere. Hoc autem quod est facere intellecta in actu magis proprie notificat intellectum in habitu quam quod est intelligere, quia prius est facere intellecta in actu quam intelligere; sunt enim quaedam in nobis facta intellecta in actu naturaliter, non ex studio aut ex nostra voluntate, sicut prima intelligibilia. Hoc autem facere intellecta actu (2) non contingit per intellectum in habitu, per quem fiunt intellecta in actu ea quae scimus ex studio, sed magis sunt (3) initium intellectus in habitu; unde et habitus horum intelligibilium ab Aristotele (Ethic., 6, c. 7) intellectus

(1) *De Anima*, l. 3, text. comm. 36.

(2) *Haec autem facere...*, i. e. τὸ facere intellecta actu haec prima intelligibilia.

(3) *Sed magis sunt..*, supple *haec prima intelligibilia.*

dicitur; fiunt autem intellecta in actu per solum intellectum agentem, per hoc (1) autem fiunt intellecta in actu alia quae ex studio scimus. Facere igitur haec consequentia intellecta in actu est actio et intellectus qui est in habitu quantum ad prima principia et ipsius intellectus agentis. Una autem actio non est duorum, nisi unum eorum comparetur ad alterum sicut agens ad instrumentum vel sicut formam ad materiam. Oportet igitur quod intellectus agens comparetur ad prima principia intellectus in habitu, vel sicut agens ad instrumentum vel sicut forma ad materiam. Quod quidem qualiter possit esse sic ostendit:

Intellectus possibilis, cum sit, secundum ejus positionem, quaedam substantia separata, intelligit intellectum agentem et alias substantias separatas et etiam prima intellecta speculativa; est igitur subjectum utrorumque. Quaecumque autem conveniunt in uno subjecto, alterum eorum est sicut forma alterius; sicut cum color et lux sint in diaphano sicut in subjecto, oportet quod alterum, scilicet lux, sit quasi forma alterius, scilicet coloris. Hoc autem necesse est quando habent ordinem ad invicem, non in his quae per accidens conjunguntur in eodem subjecto, sicut albedo et musica. Sunt autem intellecta speculativa et intellectus agens ordinem ad invicem habentia, cum intellecta speculativa sint facta intellectu in actu per intellectum agentem. Habet se igitur intellectus agens ad intellecta speculativa quasi forma ad materiam. Oportet igitur quod, cum intellecta speculativa sint nobis copulata per phantasmata, quae sunt quasi quoddam subjectum ipsorum, etiam intellectus agens continuetur nobiscum, inquantum est forma intellectorum speculativorum. Quando

(1) *Per hoc...* Intellige: Per haec prima intelligibilia quae facta sunt intellecta in actu per solum intellectum agentem, et ad quae, ex hoc, intellectus est in habitu.

igitur intellecta speculativa sunt in nobis solum in potentia, intellectus agens continuatur nobiscum solum in potentia; quando autem aliqua intellecta speculativa insunt nobis in actu et aliqua in potentia, continuatur nobis partim in actu et partim in potentia; et tunc dicimur moveri ad continuationem praedictam, quia, quanto plura intellecta in actu fuerint in nobis facta, tanto perfectius intellectus agens continuatur in nobis. Hic autem perfectus motus ad continuationem fit per studium in scientiis speculativis, per quod vera intellecta acquirimus et falsae opiniones excluduntur, quae sunt extra ordinem hujus motus, sicut monstruosa extra ordinem naturalis operationis. Unde et ad hunc profectum juvant se homines sicut juvant se invicem in scientiis speculativis. Quando ergo omnia intellecta in potentia fuerint in nobis facta in actu, tunc intellectus agens perfecte copulabitur nobis ut forma, et intelligemus per ipsum perfecte, sicut nunc perfecte intelligimus per intellectum in habitu. Unde, cum ad intellectum agentem pertineat intelligere substantias separatas, intelligemus tunc substantias separatas, sicut nunc intelligimus intellecta speculatitiva. Et hoc erit ultima hominis felicitas, in qua homo erit sicut quidam Deus.

Hujus autem positionis destructio ex praemissis sufficienter apparet. Procedit enim ex suppositione multorum quae in superioribus sunt improbata.

Primo quidem, supra ostensum est (l. 2, c. 59) quod intellectus possibilis non est aliqua substantia separata a nobis secundum esse; unde non oportebit quod sit subjectum substantiarum separatarum, praecipue cum Aristoteles dicat (de Anima, 3, text. comm. 18) quod intellectus possibilis est in quo est omnia fieri; unde videtur quod sit subjectum solum illorum quae sunt facta intellecta.

Item, De intellectu agente etiam supra (l. 2,

cap. 76 et 78) ostensum est quod non est aliqua substantia separata, sed pars animae, cui Aristoteles (de Anima, 3, text. comm. 18) attribuit hanc operationem, scilicet facere intellecta in actu, quae est in nostra potestate; unde non oportebit quod intelligere per intellectum agentem sit nobis causa quod possimus intelligere substantias separatas: alias semper intelligeremus eas.

Adhuc, Si intellectus agens est substantia separata, non copulatur nobiscum nisi per species factas intellectas in actu, secundum ejus positionem, sicut nec intellectus possibilis; licet intellectus possibilis se habeat ad illas species sicut materia ad formam, intellectus autem agens e converso, sicut forma ad materiam. Species autem factae intellectae in actu copulantur nobis, secundum ejus positionem, per phantasmata, quae ita se habent ad intellectum possibilem sicut colores ad visum, ad intellectum vero agentem sicut colores ad lucem, ut ex verbis Aristotelis patet (de Anima, 3, text. comm. 30 et 18). Non autem lapidi, in quo est color, potest attribui neque actio visus ut videat, neque actio solis ut illuminet. Ergo, secundum positionem praedictam, homini non poterit attribui neque actio intellectus possibilis ut intelligat substantias separatas, neque actio intellectus agentis ut faciat intellecta in actu.

Amplius, Secundum positionem praedictam, intellectus agens non ponitur continuari nobiscum ut forma, nisi per hoc quod est forma speculativorum intellectorum, quorum etiam ponitur forma per hoc quod eadem actio est intellectus agentis et illorum intellectorum, scilicet facere intellecta in actu. Non igitur poterit esse forma nobis nisi secundum quod communicant in actione ejus intellecta speculativa. Haec autem non communicant in actione ejus quae est intelligere substantias separatas, cum sint species

rerum sensibilium, nisi redeamus ad opinionem Avempace, qui quidditates substantiarum posuit cognosci per ea quae intelligimus de istis sensibilibus (1). Nullo igitur modo, per viam praedictam, poterimus intelligere substantias separatas.

Praeterea, Intellectus agens secundum alium ordinem comparatur ad intellecta speculativa, quorum est factivus, et ad substantias separatas, quarum non est factivus, sed cognoscitivus tantum, secundum ejus positionem. Non igitur oportet, si copuletur nobis per hoc quod est factivus intellectorum speculativorum, quod copuletur nobis secundum quod est cognoscitivus substantiarum separatarum; sed in tali processu est deceptio manifeste secundum accidens.

Adhuc, Si per intellectum agentem cognoscimus substantias separatas, hoc non est inquantum intellectus agens est forma hujus vel illius intellecti speculativi, sed inquantum fit forma nobis; sic enim per ipsum possumus intelligere. Fit autem forma nobis etiam per prima intellecta speculativa, secundum quod ipse dicit. Ergo statim a principio homo potest per intellectum agentem intelligere substantias separatas. — Si autem dicatur quod non fit nobis perfecte forma per quaedam intellecta speculativa intellectus agens, ut per ipsum possimus intelligere substantias separatas, hoc non est nisi quia ipsa intellecta speculativa non adaequant perfectionem intellectus agentis in intelligendo substantias separatas. Sed nec omnia intellecta speculativa simul accepta adaequant illam perfectionem intellectus agentis secundum quod intelligit substantias separatas, cum omnia haec non sint intelligibilia nisi inquantum sunt facta intellecta, illa vero (2) sunt intelligibilia secundum suam naturam.

(1) *De istis sensibilibus*, i. e. de sensibilibus istius mundi.

(2) *Haec..., illa...* i. e. intellecta speculativa..., substantiae separatae...

Non igitur, per hoc quod omnia speculativa intelligibilia sciemus, oportebit quod ita perfecte intellectus agens fiat nobis forma quod per ipsum intelligamus substantias separatas; vel, si hoc non requiritur, oportebit dicere quod, intelligendo quodlibet intelligibile, intelligimus substantias separatas.

CAPUT XLIV.

Quod ultima felicitas hominis non consistit in cognitione substantiarum separatarum, qualem praedictae opiniones fingunt.

Non est autem possibile felicitatem humanam in tali cognitione substantiarum separatarum ponere, sicut praedicti philosophi posuerunt.

Vanum enim est quod est ad finem quem non potest consequi. Cum igitur finis hominis sit felicitas, in quam tendit naturale ipsius desiderium, non potest poni felicitas hominis in eo ad quod homo pervenire non potest; alioquin, sequeretur quod homo esset in vanum, et naturale ejus desiderium esset inane; quod est impossibile. Quod autem intelligere substantias separatas homini sit impossibile secundum praedictas positiones, ex dictis est manifestum. Non est igitur in tali cognitione substantiarum separatarum felicitas hominis constituta.

Praeterea, Ad hoc quod intellectus agens uniatur nobis ut forma, ita quod per ipsum intelligamus substantias separatas, requiritur quod generatio intellectus in habitu sit completa, secundum Alexandrum (1), vel quod omnia intellecta speculativa sint facta in nobis in actu, secundum Averrhoem; quae duo in idem redeunt; nam secundum hoc intellectus in habitu generatur in nobis secundum quod intellecta speculativa fiunt in nobis in actu.

(1) *De Anima Paraphr.*, l. 3, text. comm. 36.

Omnes autem species rerum sensibilium sunt intellectae in potentia. Ad hoc igitur quod intellectus agens copuletur alicui, oportet quod intelligat in actu per intellectum speculativum omnes naturas rerum sensibilium et omnes virtutes et operationes et motus earum. Quod non est possibile aliquem hominem scire per principia scientiarum speculativarum, per quas movemur ad continuationem intellectus agentis, ut ipsi dicunt; cum ex his quae nostris sensibus subsunt ex quibus sumuntur principia scientiarum speculativarum, non possit perveniri ad omnia praedicta cognoscenda. Est igitur impossibile quod aliquis homo ad illam continuationem perveniat per modum ab eis assignatum. Non est igitur possibile quod in tali continuatione sit hominis felicitas.

Adhuc, Dato quod talis continuatio hominis ad intellectum agentem sit possibilis qualem ipsi describunt, planum est quod talis perfectio paucissimis hominum advenit, intantum quod nec ipsi nec aliqui, quantumcumque in scientiis speculativis studiosi et periti, ausi sunt talem perfectionem de se profiteri; quin imo omnes plurima a se asserunt ignorata, sicut Aristoteles quadraturam circuli et rationes ordinis corporum caelestium, in quibus, ut ipsemet dicit (de Caelo, 2, text. comm. 61), nonnisi topicas (1) rationes reddere potest: et quid sit in eis necessarium et eorum motoribus, aliis reservat (Metaphys., 12, text. comm. 36). Felicitas autem est quoddam commune bonum, ad quod plures pervenire possunt, nisi sint orbati, ut Aristoteles dicit (Ethic., 1, c. 13); et hoc etiam verum est de omni fine naturali alicujus speciei, quia ipsum consequuntur ea quae sunt illius speciei, ut in pluribus. Non est ergo possibile quod ultima hominis felicitas in continuatione praedicta consistat.

(1) *Topicas*, i. e. probabiles. — Argumentum *topicum*, quod ex locis desumitur, opponitur argumento *apodictico*, hujus major propositio est semper principium.

Patet autem quod nec Aristoteles, cujus sententiam sequi conantur praedicti philosophi, in tali continuatione hominis ultimam felicitatem opinatus est esse. Probat enim (Ethic., 1, c. 17) quod felicitas hominis est operatio ipsius secundum virtutem perfectam; unde necesse fuit quod de virtutibus determinaret, quas divisit in virtutes morales et intellectuales. Ostendit autem (Ethic., 1, c. 10) quod ultima felicitas hominis est in speculatione; unde patet quod non est in actu alicujus virtutis moralis, nec prudentiae, nec artis, quae tamen sunt intellectuales. Relinquitur igitur quod sit operatio secundum sapientiam, quae est praecipua inter tres residuas intellectuales, quae sunt sapientia, scientia et in tellectus, ut ostendit (Ethic., 6, c. 4); unde et sapientem judicat esse felicem (Ethic., 10, c. 8). Sapientia autem, secundum ipsum, est una de scientiis speculativis, caput aliarum, ut dicitur in sexto Ethicorum (c. 8); et, in principio Metaphysicae, scientiam quam in illo libro tradere intendit, sapientiam nominat. Patet ergo quod opinio Aristotelis fuit quod ultima felicitas quam homo in hac vita acquirere potest, sit cognitio de rebus divinis, qualis per scientias speculativas haberi potest. Ille autem posterior modus cognoscendi res divinas, non per viam scientiarum speculativarum, sed quodam generationis ordine naturali, est confictus ab expositoribus quibusdam.

CAPUT XLV.

Quod non possumus aliquo modo in hac vita intelligere substantias separatas.

Quia igitur, secundum modos praedictos, substantiae separatae non possunt cognosci a nobis in vita ista, inquirendum restat utrum aliquo modo in vita ista substantias separatas intelligere possimus.

Quod autem hoc sit possibile, nititur ostendere Themistius (1) per locum a minori (2). Substantiae enim separatae sunt magis intelligibiles quam materialia; haec enim sunt intelligibilia inquantum sunt facta intellecta in actu per intellectum agentem: illa vero sunt secundum seipsa intelligibilia. Si ergo intellectus noster comprehendit haec materialia, multo magis natus est intelligere illas substantias separatas.

Haec autem ratio, secundum diversas opiniones de intellectu possibili, diversimode judicanda est.

Si enim intellectus possibilis non sit virtus a materia dependens et sit iterum secundum esse a corpore separatus, ut Averrhoes ponit, sequetur quod nullum necessarium ordinem ad res materiales habeat; unde quae sunt magis intelligibilia in seipsis erunt ei magis intelligibilia. Sed tunc sequi videtur quod; quum non a principio per intellectum possibilem intelligamus, a principio intelligamus substantias separatas; quod patet esse falsum. Sed hoc inconveniens evitare Averrhoes nititur secundum ea quae de ejus opinionem dicta sunt, quae patet esse falsa ex praemissis.

Si autem intellectus possibilis non est a corpore separatus secundum esse, ex hoc ipso quod est tali corpori unitus secundum esse, habet quemdam necessarium ordinem ad materialia, ut nonnisi per ista ad aliorum cognitionem pervenire possit; unde non sequitur, si substantiae separatae in seipsis sint magis intelligibiles, quod propter hoc sint magis intelligibiles intellectui nostro. Et hoc demonstrant verba Aristotelis; dicit enim (Metaphys., 2, text. comm. 1) quod *difficultas intelligendi res illas accidit ex nobis, non ex illis; nam intellectus noster se habet ad manifestissima rerum, sicut se habet*

(1) *De Anima*, l. 3, c. 30.
(2) *Per locum a minori*, i. e. per argumentum a minori.

oculus vespertilionis ad lucem solis (1). Unde per materialia intellecta non possunt intelligi substantiae separatae, ut supra ostensum est. Sequitur itaque quod intellectus possibilis noster nullo modo possit intelligere substantias separatas.

Hoc etiam apparet ex ordine intellectus possibilis ad agentem. Potentia enim passiva ad illa solum est in potentia in quae potest proprium ejus activum; omni enim potentiae passivae respondet potentia activa in natura; alias, potentia passiva esset frustra, cum non possit reduci in actum nisi per activam; unde videmus quod visus non est susceptivus nisi colorum qui illuminatur per lucem. Intellectus autem possibilis, cum sit virtus quodammodo passiva, habet proprium agens sibi respondens, scilicet intellectum agentem, qui ita se habet ad intellectum possibilem sicut se habet lux ad visum. Non est igitur intellectus possibilis in potentia nisi ad illa intelligibilia quae sunt facta per intellectum agentem. Unde et Aristoteles, describens utrumque intellectum, dicit quod *intellectus possibilis est quo est omnia fieri, agens vero quo est omnia facere* (de Anima, 3, text. comm. 18), ut ad eadem utriusque potentia referri intelligatur, hujus activa, illius passiva. Cum ergo substantiae separatae non sint factae intellectae in actu per intellectum agentem, sed solum materialia, ad haec sola se extendit possibilis intellectus. Non igitur per ipsum possumus intelligere substantias separatas. Propter quod Aristoteles congruo exemplo usus est (Metaphys., 2, text. comm. 1); nam oculus vespertilionis nunquam potest videre lucem solis; quamvis Aver-

(1) Sic S. Thomas memoriteri refert Aristotelis locum. Sed textus se habet ut sequitur: « Cum vero difficultas duobus sit modis, fortassis causa ejus non rebus, sed nobis ipsis inest; quemadmodum vespertilionum oculi ad lumen diei se habent, ita et intellectus animae nostrae ad ea quae manifestissima omnium sunt. »

rhoes hoc exemplum depravare nitatur, dicens quod simile non est de intellectu nostro ad substantias separatas, et oculo vespertilionis ad lucem solis quantum ad impossibilitatem, sed solum quantum ad difficultatem; quod tali ratione probat ibidem: Quia, si illa quae sunt intellecta secundum se, scilicet substantiae separatae, essent nobis impossibiles ad intelligendum, frustra essent, sicut si esset aliquod visibile quod a nullo visu videri possit. Quae quidem ratio quam frivola sit apparet. Etsi enim a nobis nunquam illae substantiae intelligerentur, tamen intelligerentur a seipsis; unde nec frustra intelligibiles essent, sicut nec sol frustra visibilis est; ut Aristotelis exemplum prosequamur, quia non potest ipsum videre vespertilio, cum possit ipsum videre homo et alia animalia. Sic ergo intellectus possibilis, si ponitur corpori unitus secundum esse, non potest intelligere substantias separatas.

Interest tamen qualiter de substantia ipsius sentiatur. Si enim ponatur esse quaedam virtus materialis generabilis et corruptibilis, ut quidam posuerunt, sequitur quod ex sua substantia determinatur ad intelligendum materialia; unde necesse est quod nullo modo possit intelligere substantias separatas, quia impossibile erit ipsum esse separatum. Si autem intellectus possibilis, quamvis sit corpori unitus, est tamen incorruptibilis, et a materia non dependens secundum suum esse, sicut supra (l. 2, c. 59 et 60) ostendimus, sequitur quod obligatio ad intelligendas res materiales accidat ei ex unione ad corpus; unde, cum anima a corpore tali fuerit separata, intellectus possibilis intelligere poterit ea quae secundum se sunt intelligibilia, scilicet substantias separatas, per lumen intellectus agentis, quod est similitudo in anima intellectualis luminis quod est in substantiis separatis.

Et haec est sententia nostrae fidei de intelli-

gendo substantias separatas a nobis post mortem, et non in hac vita.

CAPUT XLVI.

Quod anima in hac vita non intelligit seipsam per seipsum.

Videtur autem difficultas quaedam contra praedicta afferri ex quibusdam Augustini verbis, quae diligenter pertractanda sunt. Dicit enim quod *mens, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam* (1). Ergo et seipsam per seipsam novit, quoniam ipsa est incorporea. Ex his enim verbis videtur quod mens nostra se per seipsam intelligat, et, intelligendo se, intelligat substantias separatas; quod est contra praedicta.

Inquirere ergo oportet quomodo anima nostra per seipsam intelligat se. Impossibile est autem dici quod per seipsam intelligat de se quid est.

Per hoc enim fit potentia cognoscitiva actu, cognoscens, quod est in ea id quo cognoscitur. Et, si quidem (id quod cognoscitur) sit in ea in potentia, cognoscit in potentia; si autem in actu, cognoscit in actu; si autem medio modo, cognoscit in habitu. Ipsa autem anima semper adest sibi actu et nunquam in potentia vel in habitu tantum. Si igitur per seipsam anima seipsam cognoscit quid est, semper actu intelliget de se quid est; quod patet esse falsum.

Adhuc, Si anima per seipsam cognoscit de se quid est, omnis autem homo animam habet, omnis igitur homo cognoscit de anima quid est; quod patet esse falsum.

Amplius, Cognitio quae fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis, sicut principia in-

(1) S. Aug., *de Trinit.*, l. 9, c. 3.

demonstrabilia, quae cognoscuntur per lumen intellectus agentis. Si igitur nos de anima scimus quid est per ipsam animam, hoc erit naturaliter notum. In his autem quae naturaliter nota sunt, nullus potest errare; in cognitione enim principiorum indemostrabilium nullus errat. Nullus igitur erraret circa animam quid est, si hoc anima per seipsam cognosceret; quod patet esse falsum, cum multi opinati sint animam esse hoc vel illud corpus, et aliqui numerum vel harmoniam. Non igitur anima per seipsam cognoscit da se quid est.

Amplius, In quolibet ordine quod est per se, est prius eo quod est per aliud, et (est) principium ejus. Quod ergo est per se notum, est prius notum omnibus quae per aliud cognoscuntur, et (est) principium cognoscendi ea, sicut primae propositiones conclusionibus (1). Si igitur anima per seipsam de se cognoscit quid est, hoc erit per se notum et per consequens primo notum et principium cognoscendi alia. Hoc autem patet esse falsum; nam quid est anima non supponitur in scientia quasi notum, sed proponitur ex aliis inquirendum. Non igitur anima de seipsa cognoscit quid est, per seipsam.

Patet autem quod nec ipse Augustinus hoc voluit; dicit enim quod *anima, cum sui notitiam quaerit, non velut absentem se quaerit cernere, sed praesentem se curat discernere; non ut cognoscat se quasi non norit, sed ut dignoscat ab eo quod alterum novit* (2). Ex quo dat intelligere quod anima per se cognoscit seipsam quasi praesentem, non quasi ab aliis distinctam; unde et in hoc dicit alios errare quod animam non distinxerunt ab illis quae sunt ab ipsa diversa. Per hoc autem quod scitur de re

(1) *Sicut primae propositiones conclusionibus*, i. e. sicut primae propositiones sunt priores conclusionibus et earum principia.

(2) S. Aug., *de Trinit.*, l. 10.

quid est, scitur res prout est ab aliis distincta; unde et definitio, quae signat quid est res, distinguit definitum ab omnibus aliis. Non igitur voluit Augustinus quod anima de se cognoscat quid est per seipsam.

Nec Aristoteles hoc voluit; dicit enim (de Anima, 3, text. comm. 15) quod intellectus possibilis intelligit se sicut alia: intelligit enim se per speciem intelligibilem, qua fit actu in genere intelligibilium; in se enim consideratus, est solum in potentia ad esse intelligibile. Nihil autem cognoscitur secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu; unde substantiae separatae, quarum substantiae sunt ut aliquid actu ens in genere intelligibilium, de se intelligunt quid sunt per suas substantias; intellectus vero possibilis noster per speciem intelligibilem, per quam fit actu intelligens. Unde et Aristoteles (de Anima, 3, text. comm. 1 et infra) ex ipso intelligere demonstrat naturam intellectus possibilis, scilicet quod sit immixtus et incorruptibilis, ut ex praemissis (l. 2, c. 62) patet.

Sic igitur, secundum intentionem Augustini, mens nostra per seipsam novit seipsam, in quantum de se cognoscit quod est; ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse; agit autem per seipsam; unde per seipsam de se cognoscit quod est. Sic ergo et de substantiis separatis anima, cognoscendo seipsam, cognoscit quia sunt, non autem quid sunt; quod est earum substantias intelligere. Cum enim de substantiis separatis hoc quod sint intellectuales quaedam substantiae cognoscamus, vel per demonstrationem vel per fidem, neutro modo hanc cognitionem accipere possemus, nisi hoc ipsum quod est intellectuale anima nostra ex seipsa cognosceret; unde et scientia de intellectu animae oportet uti ut principio ad omnia quae de substantiis separatis cognoscimus. Non autem oportet quod, si per scientias speculativas possumus pervenire ad

sciendum de anima quid est, quod possimus ad sciendum quid est de substantiis separatis per hujusmodi scientias devenire; nam intelligere nostrum, per quod pervenimus ad sciendum de anima nostra quid est, multum est remotum ab intelligentia substantiae separatae. Potest tamen, per hoc quod scitur de anima nostra quid est, perveniri ad sciendum aliquod genus remotum substantiarum separatarum; quod non est earum substantias intelligere. Sicut autem de anima scimus quia est per seipsam, in quantum ejus actus percipimus, quid autem sit inquirimus ex actibus et objectis per principia scientiarum speculativarum, ita etiam de his quae sunt in anima nostra, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, in quantum actus percipimus; quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus.

CAPUT XLVII.

Quod non possumus in hac vita videre Deum per essentiam.

Si autem substantias separatas in hac vita intelligere non possumus propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata (1), multo minus in hac vita divinam essentiam videre possumus, quae transcendit omnes substantias separatas.

Hujus autem signum hinc etiam accipi potest quia, quanto magis mens nostra ad contemplanda spiritualia elevatur, tanto magis abstrahitur a sensibilibus. Ultimus autem terminus quo contemplatio pertingere potest est divina substantia. Unde oportet mentem quae divinam substantiam videt totaliter a corporeis sensibus esse absolutam, vel per mortem

(1) *Propter connaturalitatem*, i. e. propter quod intellectus noster, in hac vita, non potest intelligere nisi per phantasmata.

vel per aliquem raptum. Hinc est quod dicitur ex persona Dei: *Non videbit me homo, et vivet*, Exod. 33, 20.

Quod autem in sacra Scriptura aliqui Deum vidisse dicuntur, oportet intelligi hoc fuisse per aliquam imaginariam visionem seu etiam corporalem, prout scilicet per aliquas corporeas species vel exterius apparentes vel interius formatas in imaginatione, divinae virtutis praesentia demonstrabatur, vel etiam secundum quod aliquae spirituales substantiae aliquam cognitionem de Deo intelligibilem perceperunt.

Difficultatem autem afferunt quaedam verba Augustini, ex quibus videtur quod in hac vita possimus intelligere ipsum Deum; dicit enim quod *in illa aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus, atque inde conceptam rerum veracem notitiam tamquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus* (1). Dicit etiam: *Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico; ubi, quaeso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me; sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili Veritate* (2). Etiam dicit quod secundum veritatem divinam de omnibus judicamus (3). Dicit autem quod *prius ipsa (veritas) cognoscenda est, per quam possunt illa (Deus et anima) cognosci* (4); quod de veritate divina intelligere videtur. Videtur ergo, ex verbis ejus, quod ipsum Deum, qui sua veritas est, videamus, et per ipsum alia cognoscamus. Ad idem

(1) S. Aug., *de Trinit.* l. 9, c. 7.
(2) S. Aug., *Confess.*, l. 12, c. 25.
(3) S. Aug., *de Vera Relig.*, c. 31.
(4) S. Aug., *Soliloq.*, l. 1, c. 15.

etiam pertinere videntur verba ejusdem, quae ponit, sic dicens: *Sublimioris rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas, quae, nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent* (1). Rationes autem incommutabiles et sempiternae alibi quam in Deo esse non possunt, cum solus Deus, secundum fidei doctrinam, sit sempiternus. Videtur igitur sequi quod Deum in ista vita videre possimus; et per hoc quod eum et in eo rerum rationes videmus, de aliis judicamus. Non est autem credendum quod Augustinus, in verbis praemissis, senserit quod in hac vita Deum per suam essentiam intelligere possimus, cum contrarium dicat in Libro de Videndo Deum ad Paulinam (2).

Qualiter igitur illam incommutabilem veritatem vel istas rationes aeternas in hac vita videamus et secundum eam de aliis judicemus, inquirendum est.

Veritatem quidem in anima esse ipse Augustinus confitetur (3); unde ab aeternitate veritatis immortalitatem animae probat. Non solum autem sic veritas est in anima sicut Deus per essentiam in rebus omnibus dicitur, neque sicut in rebus omnibus est per suam similitudinem, prout unaquaeque res in tantum dicitur vera in quantum ad Dei similitudinem accedit; non enim in hoc anima rebus aliis praefertur. Est ergo speciali modo in anima, in quantum veritatem cognoscit. Sicut igitur anima et res aliae verae quidem dicuntur in suis naturis, secundum quod similitudinem illius summae naturae habent quae est ipsa veritas, cum sit suum intellectum esse, ita id quod per animam cognitum est verum est, inquantum illius divinae veritatis quam Deus cognoscit similitudo quaedam existit in ipsa. Unde et in

(1) S. Aug., *de Trinit.*, l. 12, c. 2.
(2) *Epist.* 146, c. 4 et 5.
(3) S. Aug., *Soliloq.*, l. 2, c. 18 et 19.

Glossa super illud Psalmistae: *Diminutae sunt veritates a filiis hominum*, Psalm. 11, 2, dicit quod, *sicut ab una facie resultant multae facies in speculo, ita ab una prima veritate resultant multae veritates in mentibus hominum* (1).

Quamvis autem diversa a diversis cognoscantur et credantur vera, tamen quaedam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam pratici, secundum quod universaliter in mentibus hominum divinae veritatis quasi quaedam imago resultat. Inquantum ergo quaelibet mens quidquid per certitudinem cognoscit in his principiis intuetur, secundum quae de omnibus judicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre et secundum eas de omnibus judicare. Et hunc sensum confirmant verba Augustini qui dicit (2) quod scientiarum spectamina videntur in divina veritate, sicut visibilia in lumine solis, quae constat non videri in ipso corpore solis, sed per lumen, quod est similitudo solaris claritatis, in aere et similibus corporibus relicta.

Ex his ergo verbis Augustini non habetur quod Deus videatur secundum suam substantiam in hac vita, sed solum sicut in speculo; quod et Apostolus de cognitione hujus vitae confitetur, dicens: *Videmus nunc per speculum*, 1 Cor., 13, 12. Quod etsi mens humana de propinquiori Dei similitudinem repraesentet quam inferiores creaturae, tamen cognitio Dei quae ex mente humana accipi potest non excedit illud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur, cum et ipsa de seipsa cognoscat

(1) S. Augustinus (*Enarrat. in Psalmos*) sic dicit: « Veritas una est, qua illustrantur animae sanctae: sed quoniam multae sunt animae, in ipsis multae veritates dici possunt sicut ab una facie multae in speculis imagines apparent. »

(2) S. Aug., *Soliloq.*, l. 1, c. 8.

quid est per hoc quod naturas sensibilium intelligit, ut dictum est (c. 46); unde nec per hanc viam cognosci Deus altiori modo potest quam sicut cognoscitur causa per effectum.

CAPUT XLVIII.

Quod ultima felicitas hominis non sit in hac vita.

Si ergo humana felicitas ultima non consistat in cognitione Dei qua communiter ab omnibus vel pluribus cognoscitur secundum quamdam aestimationem confusam, neque iterum in cognitione Dei qua cognoscitur per viam demonstrationis in scientiis speculativis, neque in cognitione Dei qua cognoscitur per fidem, ut in superioribus (c. 38-40) est ostensum, — non autem est possibile in hac vita ad altiorem Dei cognitionem pervenire ut per essentiam cognoscatur, vel saltem ita quod aliae substantiae separatae intelligantur ut ex his possit Deus quasi de propinquiori cognosci, ut ostensum est (c. 41-46); oportet autem in aliqua Dei cognitione felicitatem ultimam poni, ut supra (c. 37) ostensum est, — impossibile est igitur quod in hac vita sit ultima hominis felicitas.

Item, Ultimus finis hominis terminat ejus naturalem appetitum ita quod, eo habito, nihil aliud quaeritur; si enim adhuc movetur ad aliud, nondum habet finem in quo quiescat. Hoc autem in hac vita accidere non potest; quanto enim plus aliquis intelligit, tanto magis in eo desiderium intelligendi augetur; quod est omnibus naturale, nisi forte aliquis sit qui omnia intelligat, quod in hac vita nulli unquam accidit qui esset solum homo, nec est possibile accidere, cum in hac vita substantias separatas, quae sunt maxime intelligibilia, cognoscere non possimus, ut ostensum est (c. 45 et 46). Non

est igitur possibile ultimam hominis felicitatem in hac vita esse.

Adhuc, Omne quod movetur in finem desiderat naturaliter stabiliri et quiescere in illo; unde a loco quo corpus naturaliter movetur non recedit nisi per motum violentum, qui contrariatur appetitui. Felicitas autem est ultimus finis quem homo naturaliter desiderat. Est igitur hominis desiderium naturale ad hoc quod in felicitate stabiliatur. Nisi igitur cum felicitate pariter immobiliterque stabilitatem consequatur, nondum est felix, ejus desiderio naturali nondum quiescente. Cum igitur aliquis felicitatem consequitur, pariter stabilitatem et quietem consequitur; unde et omnium haec est de felicitate conceptio quod de sui ratione stabilitatem requirat; propter quod Philosophus dicit (Ethic., 1, c. 14) quod *non aestimamus felicem chamaeleonta quemdam.* In vita autem ista non est aliqua certa stabilitas; cuilibet enim, quantumcumque felix dicatur, possibile est infirmitates et infortunia accidere, quibus impeditur ab operatione, quaecumque sit illa, in qua ponitur felicitas. Non igitur est possibile in hac vita esse ultimam hominis felicitatem.

Amplius, Inconveniens videtur et irrationabile quod tempus generationis alicujus rei sit magnum, tempus autem durationis ipsius sit parvum; sequeretur enim quod natura, in majori tempore, suo fine privaretur; unde videmus quod animalia quae parvo tempore vivunt parvum etiam tempus ad hoc quod perficiantur habent. Si autem felicitas consistat in perfecta operatione secundum virtutem perfectam, vel intellectualem vel moralem, impossibile est eam advenire homini nisi post tempus diuturnum; et hoc maxime in speculativis apparet, in quibus ultima felicitas hominis ponitur, ut ex praedictis patet; nam vix in ultima aetate homo ad perfectam speculationem scientiarum pervenire

potest; tunc autem, ut plurimum, modicum restat humanae vitae. Non est igitur possibile in hac vita ultimam hominis felicitatem esse perfectam.

Praeterea, Felicitatem perfectum quoddam bonum omnes confitentur; alias appetitum non quietaret. Perfectum autem bonum est quod omnino caret admixtione mali, sicut perfectum album est quod est omnino impermixtum nigro. Non est autem possibile quod homo, in statu istius vitae, omnino sit immunis a malis, non solum corporalibus sive carnalibus, quae sunt fames, sitis, frigus et alia hujusmodi, sed etiam a malis animae; nullus enim invenitur qui non aliquando inordinatis passionibus inquietetur, qui non aliquando praetereat medium in quo virtus consistit, vel in plus, vel in minus, qui non etiam in aliquibus decipiatur, vel saltem ignoret quae scire desiderat, aut etiam debili opinione concipiat ea de quibus certitudinem habere vellet. Non est igitur aliquis in hac vita felix.

Adhuc, Homo naturaliter refugit mortem et tristatur de ipsa, non solum ut nunc, cum eam sentit et eam refugit, sed etiam cum eam recogitat. Hoc autem quod non moriatur homo non potest assequi in hac vita. Non est igitur possibile quod homo in hac vita sit felix.

Amplius, Felicitas ultima non consistit in habitu, sed in operatione; habitus enim propter actus sunt. Sed impossibile est in hac vita continue agere quamcumque actionem. Impossibile est igitur in hac vita hominem totaliter esse felicem.

Item, Quanto aliquid est magis desideratum et dilectum, tanto ejus amissio majorem dolorem et tristitiam affert. Felicitas autem maxime desideratur et amatur. Maxime igitur ejus amissio tristitiam habet. Sed si sit in hac vita ultima felicitas, certum est quod amittetur saltem per mortem; et non est certum utrum duratura sit usque ad mortem, cum

cuilibet homini possibile sit in hac vita accidere morbos, quibus totaliter ab operatione virtutis impeditur, sicut phrenesim et alia hujusmodi, in quibus impeditur rationis usus. Semper igitur talis felicitas habebit tristitiam naturaliter annexam. Non erit igitur perfecta felicitas.

Potest autem aliquis dicere quod, cum felicitas sit bonum intellectualis naturae, perfecta et vera felicitas est illorum in quibus natura intellectualis perfecta invenitur, idest in substantiis separatis. In hominibus autem invenitur imperfecta per modum participationis cujusdam; ad veritatem enim intelligendam plene, nonnisi per quemdam inquisitionis motum, pertingere possunt; et ad ea quae sunt secundum naturam maxime intelligibilia, omnino deficiunt, sicut ex dictis (c. 45) patet. Unde nec felicitas, secundum suam perfectam rationem, potest omnibus hominibus adesse; sed aliquid ipsius participant etiam in hac vita.

Et haec videtur fuisse sententia Aristotelis de felicitate; unde, in primo Ethicorum (c. 14), ubi inquirit utrum infortunia tollant felicitatem, ostenso quod felicitas sit in operationibus virtutis quae maxime permanentes in hac vita esse videntur, concludit illos quibus talis perfectio in hac vita quidem adest esse beatos ut homines, quasi non simpliciter ad felicitatem pertingentes sed modo humano.

Quod autem praedicta responsio rationes praemissas non evacuet ostendendum est.

Homo enim, etsi naturae ordine substantiis separatis sit inferior, creaturis tamen irrationalibus superior est. Perfectiori igitur modo suum finem ultimum consequitur quam illa (1). Illa vero sic perfecte suum finem ultimum consequuntur quod nihil aliud quaerunt; grave enim, cum fuerit in

(1) *Illa,* i. e. entia irrationalia.

suo *ubi*, quiescit; animalia etiam cum fruuntur delectationibus secundum sensum, eorum naturale desiderium quietatur. Oportet igitur multo fortius quod, cum homo pervenerit ad suum finem ultimum, naturale ejus desiderium quietetur. Sed hoc non potest fieri in vita ista. Ergo homo non consequitur felicitatem, prout est finis proprius ejus, in hac vita, ut ostensum est. Oportet ergo quod consequatur post hanc vitam.

Adhuc, Impossibile est naturale desiderium esse inane; natura enim nihil facit frustra. Esset autem inane naturae desiderium, si nunquam posset impleri. Est igitur implebile desiderium naturale hominis. Non autem in hac vita, ut ostensum est. Oportet igitur quod impleatur post hanc vitam; est igitur felicitas ultima hominis post hanc vitam.

Amplius, Quamdiu aliquid movetur ad perfectionem, nondum est in ultimo fine. Sed omnes homines cognoscendo veritatem semper se habent ut moti et tendentes ad perfectionem, quia illi qui sequuntur semper inveniunt alia ab illis quae a prioribus inventa sunt, sicut dicitur in secundo Metaphysicorum (text. comm. 1). Non igitur homines in cognitione veritatis sic se habent quasi in ultimo fine existentes. Cum igitur in speculatione, per quam quaeritur cognitio veritatis, maxime videatur ultima hominis felicitas in hac vita consistere, sicut etiam ipse Aristoteles probat (Ethic. 10, c. 10), impossibile est dicere quod homo in hac vita ultimum finem suum consequatur.

Praeterea, Omne quod est in potentia intendit exire in actum. Quamdiu igitur non est ex toto factum in actu, non est in suo fine ultimo. Intellectus autem noster est in potentia ad omnes formas rerum cognoscendas; reducitur autem in actum cum aliquam earum cognoscit. Ergo non erit ex toto in actu nec in ultimo suo fine, nisi quando

omnia saltem ista materialia cognoverit. Sed hoc non potest homo assequi per scientias speculativas, quibus in hac vita veritatem cognoscimus. Non est igitur possibile quod ultima felicitas hominis sit in hac vita.

Propter has autem et hujusmodi rationes, Alexander et Averrhoes posuerunt ultimam felicitatem hominis non esse in cognitione humana quae est per scientias speculativas, sed per continuationem cum substantia separata, quam esse credebant possibilem homini in hac vita. Quia vero Aristoteles vidit (Ethic., 10, c. 10) quod non est alia cognitio hominis in hac vita quam per scientias speculativas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo. In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia; a quibus angustiis liberabimur, si ponamus, secundum probationes praemissas, homines ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortali existente; in quo statu anima intelliget per modum quo intelligunt substantiae separatae, sicut ostensum est (l. 2, c. 81). Erit igitur ultima felicitas hominis in cognitione Dei quam habet humana mens post hanc vitam per modum quo ipsum cognoscunt substantiae separatae. Propter quod Dominus *mercedem in caelis* nobis promittit, Matth., 5, et Matthaeus dicit quod sancti *erunt sicut Angeli,* 22, 30, qui *vident Deum semper in caelis*, ut dicitur Matth., 18, 10.

CAPUT XLIX.

Quod substantiae separatae non vident Deum per essentiam, ex hoc quod cognoscunt eum per suas essentias.

Oportet autem inquirere utrum haec ipsa co-

gnitio, qua substantiae separatae et animae post mortem cognoscunt Deum per suas essentias, sufficiat ad ipsarum ultimam felicitatem.

Ad cujus veritatis indagationem, primo ostendendum est quod per talem modum cognitionis non cognoscitur divina essentia.

Contingit enim ex effectu causam cognoscere multipliciter: Uno modo, secundum quod effectus sumitur ut medium ad cognoscendum de causa quod sit et quod talis sit, sicut accidit in scientiis, quae causam demonstrant per effectum. Alio modo, ita quod in ipso effectu videatur causa, inquantum similitudo causae resultat in effectu, sicut homo videtur in speculo propter suam similitudinem. (Et differt hic modus a primo; nam in primo sunt duae cognitiones, effectus et causae, quarum una est alterius causa; nam cognitio effectus est causa quod cognoscatur causa ejus; in modo autem secundo una est visio utriusque; simul enim dum videtur effectus, videtur et causa in ipso). Tertio modo, ita quod similitudo causae in effectu sit forma qua cognoscit causam suus effectus; sicut si arca haberet intellectum, et per formam suam cognosceret artem a qua talis forma velut ejus similitudo processit. Nullo autem istorum modorum per effectum potest cognosci causa quid est, nisi sit effectus causae adaequatus, in quo tota virtus causae exprimatur. Substantiae autem separatae cognoscunt Deum per suas substantias, sicut causa cognoscitur per effectum, non autem primo modo, quia sic eorum cognitio esset discursiva, sed secundo modo, inquantum una videt Deum in alia, et tertio modo, inquantum quaelibet earum videt Deum in seipsa. Nulla autem earum est effectus adaequans virtutem Dei, ut ostensum est (l. 2, c. 26 et 27). Non est igitur possibile quod, per hunc modum cognitionis, ipsam divinam essentiam videant.

Amplius, Similitudo intelligibilis per quam intelligitur aliquid secundum suam substantiam oportet quod sit ejusdem speciei, vel magis species ejus, sicut forma domus quae est in mente artificis est ejusdem speciei cum forma domus quae est in materia, vel potius species ejus; non enim per speciem hominis intelligitur de asino vel equo quid est. Sed ipsa natura substantiae separatae non est idem specie cum natura divina; quin imo nec genere, ut ostensum est (l. 1, c. 25). Non est igitur possibile quod substantia separata intelligat divinam substantiam per propriam naturam.

Item, Omne creatum ad aliquod genus vel speciem terminatur. Divina autem essentia est infinita, comprehendens in se omnem perfectionem totius esse, ut ostensum est (l. 1, c. 28 et 43). Impossibile est igitur quod per aliquod creatum divina substantia videatur.

Praeterea, Omnis intelligibilis species per quam intelligitur quidditas vel essentia alicujus rei comprehendit in repraesentando rem illam; unde et orationes signantes quod quid est *terminos* et *rationes* et *definitiones* vocamus. Impossibile est autem quod aliqua similitudo creata totaliter Deum repraesentet, cum quaelibet similitudo creata sit alicujus generis determinati, non autem Deus, ut ostensum est (l. 1, c. 25). Non igitur est possibile quod per aliquam similitudinem creatam divina substantia intelligatur.

Amplius, Divina substantia est suum esse, ut ostensum est (l. 1, c. 25). Ipsum autem esse substantiae separatae est aliud quam sua substantia, ut probatum est (l. 2, c. 52). Essentia igitur substantiae separatae non est sufficiens medium quo Deus per essentiam suam videri possit.

Cognoscit tamen substantia separata per suam substantiam de Deo quia est, et quod est omnium

causa et eminens omnibus et remotus ab omnibus, non solum quae sunt, sed etiam quae mente creata concipi possunt. Ad quam etiam cognitionem de Deo nos utcumque pertingere possumus; per effectus enim de Deo cognoscimus quia est, et quod causa aliorum est et aliis supereminens et ab omnibus remotus; et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita. Unde Dionysius dicit de Myst. Theol., c. 2) quod Deo quasi ignoto conjungimur; quod quidem contingit dum de Deo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum. Unde et, ad hujus sublimissimae cognitionis ignorantiam demonstrandam, de Moyse dicitur quod *accessit ad caliginem in qua erat Deus*, Exod., 20, 21. Quia vero natura inferior in sui summo nonnisi ad infimum superioris naturae attingit, oportet quod haec cognitio ipsa sit eminentior in substantiis separatis quam in nobis; quod per singula patet.

Nam quanto propinquior et expressior alicujus causae effectus cognoscitur, tanto evidentius apparet de causa ejus quod sit. Substantiae autem separatae. quae per seipsas Deum cognoscunt, sunt propinquiores effectus et expressius Dei similitudinem gerentes quam effectus per quos nos Deum cognoscimus. Certius ergo sciunt substantiae separatae et clarius quam nos quod Deus est.

Rursus, Cum per negationes ad propriam cognitionem rei quoquo modo perveniatur, ut supra (c. 39) dictum est, quanto plura et magis propinqua quis ab aliquo remota esse cognoverit, tanto magis ad propriam cognitionem ipsius accedit; sicut magis accedit ad propriam hominis cognitionem qui scit eum non esse neque inanimatum neque insensibilem quam qui scit solum eum non esse inanimatum, licet neuter sciat de homine quid sit. Substantiae autem separatae plura cognoscunt quam nos, ut quae sunt Deo magis propinquae, et per

consequens suo intellectu plura et magis propinqua a Deo removent quam nos. Magis igitur accedunt ad propriam ipsius cognitionem quam nos, licet nec ipsae, per hoc quod seipsas intelligunt, divinam essentiam videant.

Item, tanto aliquis alicujus altitudinem magis novit quanto altioribus scit eum esse praelatum; sicut, etsi rusticus sciat regem summum esse in regno, quia tamen non cognoscit nisi quosdam regni infimos officiales cum quibus aliquid habet negotii, non ita cognoscit regis eminentiam sicut aliquis qui omnium principum regni dignitatem novit, quibus scit regem esse praelatum, quamvis neuter altitudinem regiae dignitatis comprehendat. Nos autem non scimus nisi quaedam infima entium. Licet ergo sciamus Deum omnibus entibus eminere, non tamen ita cognoscimus eminentiam divinam sicut substantiae separatae, quibus altissimi rerum ordines noti sunt et (quae) eis omnibus superiorem Deum esse cognoscunt.

Ulterius, Manifestum est quod causalitas alicujus causae et virtus ejus tanto magis cognoscitur quanto plures et majores ejus effectus innotescunt. Ex quo manifestum fit quod substantiae separatae causalitatem Dei et ejus virtutem magis cognoscunt quam nos, licet nos omnium entium eum esse causam sciamus.

CAPUT L.

Quod, in naturali cognitione quam habent substantiae separatae de Deo, non quiescit earum naturale desiderium.

Non potest autem esse quod in tali Dei cognitione quiescat naturale desiderium substantiae separatae.

Omne enim quod est imperfectum in aliqua specie desiderat consequi perfectionem illius speciei; qui enim habet opinionem de re aliqua, quae imperfecta illius rei est notitia, ex hoc ipso incitatur ad desiderandum illius rei scientiam. Praedicta autem cognitio quam substantiae separatae habent de Deo, non cognoscentes ipsius substantiam plene, est imperfecta cognitionis species; non enim arbitramur nos aliquid cognoscere, si substantiam ejus non cognoscamus; unde et praecipuum in cognitione alicujus rei est scire de ea quid est. Ex hac igitur cognitione quam habent substantiae separatae de Deo, non quiescit naturale desiderium, sed incitatur magis ad divinam substantiam videndam.

Item, Ex cognitione effectuum incitatur desiderium ad cognoscendum causam; unde et homines philosophari inceperunt, causas rerum inquirentes. Non quiescit igitur sciendi desiderium, naturaliter omnibus substantiis intellectualibus inditum, nisi, cognitis substantiis effectuum, etiam si substantiam causae cognoscant. Per hoc igitur quod substantiae separatae cognoscunt omnium rerum quarum substantias vident esse Deum causam, non quiescit naturale desiderium in ipsis, nisi etiam ipsius Dei substantiam videant.

Adhuc, Sicut se habet quaestio *propter quid* ad quaestionem *quia*, ita se habet quaestio *quid est* ad quaestionem *an est*: nam quaestio *propter quid* quaerit medium ad demonstrandum *quia* est aliquid, puta quia luna eclipsatur; et similiter quaestio *quid est* quaerit medium ad demonstrandum *an est*, secundum doctrinam traditam in secundo Posteriorum (text. comm. 1). Videmus autem quod videntes naturaliter quia est aliquid scire desiderant quid est ipsum, quod est intelligere ejus substantiam. Non igitur quietatur naturale sciendi desiderium in cognitione Dei, qua scitur de ipso solum quia est.

Amplius, Nihil finitum desiderium intellectus quietare potest (1); quod exinde ostenditur quod intellectus quolibet finito dato, aliquid ultra molitur apprehendere; unde qualibet linea finita data, aliquam majorem molitur apprehendere, et similiter in numeris; et haec est ratio infinitae additionis in numeris et lineis mathematicis. Altitudo autem et virtus est finita (2) cujuslibet substantiae creatae. Non igitur intellectus substantiae separatae quiescit per hoc quod cognoscit substantias creatas quantumcumque eminentes, sed adhuc naturali desiderio tendit ad intelligendum substantiam quae est altitudinis infinitae, ut ostensum est de substantia divina (l. 1, c. 43).

Praeterea, Sicut naturale desiderium inest omnibus intellectualibus naturis ad sciendum, ita inest eis naturale desiderium ignorantiam seu nescientiam pellendi. Substantiae autem separatae, sicut jam dictum est (c. 49), cognoscunt, praedicto cognitionis modo, substantiam Dei esse supra se et supra omne id quod ab eis intelligitur; et per consequens sciunt divinam substantiam sibi ipsis esse ignotam. Tendit igitur naturale ipsorum desiderium ad intelligendam divinam substantiam.

Item, Quanto aliquid est fini propinquius, ex tanto majori desiderio tendit ad finem; unde videmus quod motus naturalis corporum in fine intenditur. Intellectus autem substantiarum separatarum propinquiores sunt divinae cognitioni quam noster intellectus. Intensius igitur desiderant Dei cognitionem quam nos. Nos autem, quantumcumque sciamus Deum esse et alia quae supra dicta sunt, non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus

(1) *Nihil finitum desiderium intellectus...* Ordo verborum est: Nihil finitum quietare potest desiderium intellectus.

(2) *Altitudo autem et virtus...,* i. e. altitudo et virtus cujuslibet substantiae creatae sunt finitae.

Deum per essentiam suam cognoscere. Multo igitur magis substantiae separatae hoc naturaliter desiderant. Non igitur in cognitione Dei praedicta eorum desiderium quietatur.

Ex quibus concluditur quod ultima felicitas substantiae separatae non est in illa cognitione Dei qua Deum cognoscunt per suas substantias, cum adhuc earum desiderium ducat eas usque ad Dei substantiam. In quo etiam satis apparet quod in nullo alio quaerenda est ultima felicitas quam in operatione intellectus, cum nullum desiderium tam in sublime feratur sicut desiderium intelligendae veritatis; omnia namque desideria nostra, vel delectationis vel cujuscumque alterius quod ab homine desideratur, in aliis rebus quiescere possunt; desiderium autem praedictum non quiescit, nisi ad summum rerum cardinem et factorem pervenerit. Propter quod convenienter Sapientia dicit: *Ego in altissimis habitavi, et thronus meus in columna nubis*, Eccli, 24, 7, et dicitur quod *Sapientia ancillas suas vocat ad arcem*, Proverb. 9, 3.

Erubescant igitur qui felicitatem hominis, tam altissime sitam, in infimis rebus quaerunt.

CAPUT LI.

Quomodo Deus per essentiam videatur.

Cum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane (quod quidem esset, si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam quod naturaliter omnes mentes desiderant), necesse est dicere quod possibile est substantiam Dei videri per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis et ab animabus nostris. Modus autem hujus visionis satis jam ex dictis qualis esse debeat apparet. Ostensum enim est supra (c. 49)

quod divina substantia non potest videri per intellectum in aliqua specie creata; unde oportet, si Dei essentia videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat, ut sic, in tali visione, divina essentia sit et quod videtur et quo videtur. Cum autem intellectus substantiam aliquam intelligere non possit, nisi fiat actu secundum aliquam speciem informantem ipsum, quae sit similitudo rei intellectae, impossibile potest alicui videri quod per essentiam divinam intellectus creatus possit videre ipsam divinam substantiam, quasi per quamdam speciem intelligibilem, cum divina essentia sit quoddam per seipsum subsistens, et ostensum sit (l. 1, c. 29) quod Deus nullius potest esse forma.

Ad hujusmodi igitur intelligentiam veritatis considerandum est quod substantia quae est per seipsam subsistens, est vel forma tantum vel compositum ex materia et forma. Illud igitur quod est ex materia et forma compositum non potest alteri esse forma, quia forma in eo jam est contracta ad illam materiam ut alterius rei forma esse non possit. Illud autem quod sic est subsistens ut solum tamen sit forma potest alteri esse forma, dummodo esse suum sit tale quod ab aliquo alio participari possit, sicut ostendimus (l. 2, c. 68) de anima humana. Si vero esse suum ab altero participari non possit, nullius rei forma esse potest; sic enim per suum esse determinatur in seipso, sicut quae sunt materialia per materiam. Hoc autem, sicut in esse substantiali vel naturali invenitur, sic et in esse intelligibili considerandum est; cum enim intellectus perfectio sit verum, illud intelligibile erit ut forma tantum in genere intelligibilium quod est veritas ipsa (1), quod convenit soli Deo; nam, cum

(1) *Illud intelligibile erit....* Ordo verborum est: Illud intelligibile quod est veritas ipsa erit ut forma tantum (sci-

verum sequatur ad esse, illud tantum sua veritas est quod est suum esse; quod est proprium soli Deo ut ostensum est (l. 2, c. 15). Alia igitur intelligibilia subsistentia non sunt ut pura forma in genere intelligibilium, sed ut formam in subjecto aliquo habentes; est enim unumquodque eorum verum, non veritas, sicut et est ens, non autem ipsum esse. Manifestum est igitur quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis qua intelligit; quod non contingit de essentia alicujus alterius substantiae separatae. Nec tamen potest esse forma alterius rei secundum esse naturale; sequeretur enim quod simul cum aliquo unita constitueret unam naturam; quod esse non potest, cum essentia divina in se perfecta sit in sui natura; species autem intelligibilis unita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum: quod perfectioni divinae essentiae non repugnat.

Haec igitur visio immediata Dei repromittitur nobis in Scriptura: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*, 1 Cor., 13, 12, quod corporali modo nefas est intelligere, ut in ipsa Divinitate corporalem faciem imaginemur, cum ostensum sit (l. 1, c. 20) Deum incorporeum esse, neque etiam sit possibile ut nostra corporali facie Deum videamus, cum visus corporalis, qui in facie nostra residet, nonnisi rerum corporalium esse possit. Sic igitur facie Deum videbimus quia immediate eum videbimus, sicut hominem quem facie ad faciem videmus. Secundum autem hanc visionem maxime Deo assimilamur et ejus beatitudinis participes sumus; nam ipse Deus per suam essentiam suam substantiam intelligit, et haec est felicitas; unde dicitur: *Cum autem apparuerit, similes ei erimus*

licet ut forma sine materia et per se subsistens) in genere intelligibilium.

quoniam videbimus eum sicuti est, 1 Joan, 3, 2; et Dominus dicit: *Ego dispono vobis sicut disposuit mihi Pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo*, Luc., 22, 29. Quod quidem de corporali cibo vel potu non potest intelligi, sed de eo qui in mensa sapientiae sumitur, de quo a sapientia dicitur: *Comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis*, Proverb. 9, 5. Super mensam ergo Dei manducant et bibunt, quia eadem felicitate fruuntur qua Deus felix est, videntes eum illo modo quo ipse videt seipsum.

CAPUT LII.

Quod nulla creata substantia potest sua naturali virtute pervenire ad videndum Deum per essentiam.

Non est autem possibile quod ad istum visionis divinae modum aliqua creata substantia ex virtute propria possit attingere.

Quod enim est superioris naturae proprium non potest consequi natura inferior, nisi per actionem superioris naturae cujus est proprium, sicut aqua non potest esse calida nisi per actionem ignis. Videre autem Deum per ipsam divinam essentiam est proprium naturae divinae, operari autem secundum propriam formam est proprium cujuslibet operantis. Nulla igitur intellectualis substantia potest videre Deum per ipsam divinam essentiam, nisi Deo hoc faciente.

Amplius, Forma alicujus propria non fit alterius, nisi eo agente; agens enim facit sibi simile, inquantum formam suam alteri communicat. Videre autem substantiam Dei impossibile est nisi ipsa divina essentia sit forma intellectus quo intelligit, ut probatum est. Impossibile est igitur quod aliqua sub-

stantia creata ad illam visionem perveniat nisi per actionem divinam.

Adhuc, si aliqua duo debeant ad invicem copulari, quorum unum sit formale et aliud materiale, oportet quod copulatio eorum copuletur per actionem quae est ex parte ejus quod est formale, non autem per actionem ejus quod est materiale; forma enim est principium agendi, materia vero principium patiendi. Ad hoc autem quod intellectus creatus videat Dei substantiam, oportet quod ipsa divina essentia copuletur intellectui ut forma intelligibilis, sicut probatum est (c. 51). Non est igitur possibile ad hanc visionem perveniri ab aliquo intellectu creato nisi per actionem divinam.

Item, Quod est per se causa est ejus quod est per aliud. Intellectus autem divinus per seipsum divinam essentiam videt; nam intellectus divinus est ipsa essentia divina, qua Dei substantia videtur, ut probatum est (l. 1, c. 45). Intellectus autem creatus videt divinam substantiam per essentiam Dei quasi per aliud a se. Haec igitur visio non potest advenire intellectui creato nisi per actionem Dei.

Praeterea, Quidquid excedit limites alicujus naturae non potest sibi advenire nisi per actionem alterius, sicut aqua non tendit sursum nisi ab aliquo alio mota. Videre autem Dei substantiam transcendit limites omnis naturae creatae; nam cuilibet naturae intellectuali creatae proprium est ut intelligat secundum modum suae substantiae; substantia autem divina non potest sic intelligi, ut supra ostensum est (c. 49). Impossibile est igitur perveniri ab aliquo intellectu creato ad visionem divinae substantiae nisi per actionem Dei, qui omnem creaturam transcendit.

Hinc est quod dicitur: *Gratia Dei vita aeterna*, Rom., 6, 23. In ipsa enim divina visione ostendimus esse hominis beatitudinem, quae vitae aeter-

na dicitur; ad quam sola Dei gratia ducimur et dicimur pervenire, quia talis visio omnem creaturae facultatem excedit, nec est possibile ad eam pervenire nisi divino munere; quae autem sic adveniunt creaturae Dei gratiae deputantur. Et dicitur: *Ego manifestabo ei meipsum*, Joan., 14, 21.

CAPUT LIII.

Quod intellectus creatus aliqua influentia luminis indiget ad hoc ut Deum per essentiam videat.

Oportet autem quod ad tam nobilem visionem intellectus creatus per aliquam divinae bonitatis influentiam elevetur.

Impossibile enim est quod id quod est forma alicujus rei propria, fiat alterius rei forma, nisi res illa participet aliquam similitudinem illius cujus est forma propria (1), sicut lux non fit actus alicujus corporis nisi aliquid participet de diaphano. Essentia autem divina est propria forma intelligibilis intellectus divini et ei proportionata; nam haec tria in Deo sunt unum, intellectus, (id) quo intelligitur, et quod intelligitur. Impossibile est igitur quod ipsa essentia Dei fiat intelligibilis forma alicujus intellectus creati, nisi per hoc quod aliquam divinam similitudinem intellectus creatus participet. Haec igitur divinae similitudinis participatio necessaria est ad hoc quod Dei substantia videatur.

Adhuc, Nihil est susceptivum formae sublimioris nisi per aliquam dispositionem ad illius capacitatem elevetur; proprius enim actus in propria potentia fit. Essentia autem divina est forma altior omni intellectu creato. Ad hoc igitur quod essentia divina fiat intelligibilis species alicujus intellectus creati

(1) *Cujus est forma propria,* i. e. cujus haec forma est forma propria.

(quod requiritur ad hoc quod divina substantia videatur), necesse est quod intellectus creatus aliqua dispositione sublimiori ad hoc elevetur.

Amplius, Si aliqua duo prius fuerint non unita et postmodum uniantur, oportet quod hoc fiat per mutationem utriusque vel alterius tantum. — Si autem ponatur quod intellectus aliquis creatus de novo incipiat Dei substantiam videre, oportet, secundum praemissa, quod divina essentia copuletur ei de novo ut intelligibilis species. Impossibile est autem quod divina essentia moveatur, sicut supra ostensum est (l. 1, c. 13). Oportet igitur quod talis unio incipiat esse per mutationem intellectus creati; quae quidem mutatio aliter esse non potest nisi per hoc quod intellectus creatus aliquam dispositionem de novo acquirat. — Idem autem sequitur, si detur quod a principio suae creationis, tali visione aliquis intellectus creatus potiatur. Nam, si talis visio facultatem naturae creatae excedit, ut probatum est (c. 52), potest intelligi aliquis intellectus creatus in specie suae naturae consistere absque hoc quod Dei substantiam videat; unde, sive a principio sive postmodum Deum videre incipiat, oportet ejus naturae aliquid superaddi..

Item, Nihil potest ad altiorem operationem elevari nisi per hoc quod ejus virtus fortificatur. Contingit autem dupliciter alicujus virtutem fortificari: Uno modo, per simplicem ipsius virtutis intensionem, sicut virtus activa calidi augetur per intensionem caloris, ut possit efficere vehementiorem actionem in eadem specie; alio modo, per novae formae appositionem, sicut diaphani virtus augetur ad hoc ut possit illuminare, per hoc quod fit lucidum actu per formam lucis receptam in ipso de novo; et hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius speciei operationem consequendam. Virtus autem intellectus creati naturalis non sufficit ad

divinam substantiam videndam, ut ex praedictis patet. Ergo oportet quod augeatur ei virtus ad hoc quod ad talem visionem perveniat. Non sufficit autem augmentum per intensionem naturalem virtutis, quia talis visio non est ejusdem rationis cum visione naturali intellectus creati; quod ex distantia visorum patet. Oportet igitur quod fiat augmentum virtutis intellectivae per alicujus novae dispositionis adeptionem.

Quia vero in cognitionem intelligibilium ex sensibilibus pervenimus, etiam sensibilis cognitionis nomina ad intelligibilem cognitionem transumimus, et praecipue quae pertinent ad visum, qui inter caeteros sensus nobilior est et spiritualior ac per hoc intellectui affinior, et inde est quod ipsa intellectualis cognitio nominatur visio; et, quia corporalis visio non completur nisi per lucem, ea a quibus intellectualis visio perficitur lucis nomen assumunt; unde et Aristoteles (de Anima, 3, text. comm. 18) intellectum agentem luci assimilat, ex eo quod intellectus agens facit intelligibilia in actu, sicut lux quodammodo facit visibilia in actu. Illa igitur dispositio qua intellectus creatus ad intellectualem divinae substantiae visionem extollitur congrue lux gloriae dicitur, non propter hoc quod faciat intelligibile in actu, sicut lux intellectus agentis, sed per hoc quod facit intellectum patientem actu intelligere.

Hoc autem est lumen de quo dicitur: *In lumine tuo videbimus lumen*, Psalm., 35, 10, scilicet divinae substantiae, et dicitur: *Civitas*, scilicet beatorum, *non eget sole neque luna, nam claritas Dei illuminavit illam*, Apoc., 21, 23; et dicitur: *Non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, neque splendor lunae illuminabit te: sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam, et Deus tuus in gloriam tuam*, Isai. 60, 19. Inde est etiam, quia Deo est idem esse quod intelligere et est omnibus causa intel-

ligendi, quod dicitur esse lux: *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, Joan., 1, 9; et: *Deus lux est*, 1 Joan. 1, 5; et: *Amictus lumine sicut vestimento*, Psalm., 103, 2; et propter hoc etiam tam Deus quam Angeli, in sacra Scriptura, in figuris ignis describuntur, propter ignis claritatem.

CAPUT LIV.

Rationes contra praedictam determinationem, et earum solutiones.

Objiciet autem aliquis contra praedicta.

Nullum enim lumen adveniens visui potest visum elevare ad videndum ea quae naturalem facultatem visus corporalis excedunt; non enim potest visus videre nisi colorata. Divina autem substantia excedit omnem intellectus creati capacitatem magis quam intellectus excedat capacitatem sensus. Nullo igitur lumine superveniente, intellectus creatus elevari poterit ad divinam substantiam videndam.

Praeterea, Lumen illud quod in intellectu creato recipitur creatum aliquid est. Ipsum ergo in infinitum a Deo distat. Non sic igitur per hujusmodi lumen intellectus creatus ad divinae essentiae visionem elevari potest.

Item, Si hoc quidem potest facere lumen praedictum (1), propter hoc quod est divinae substantiae similitudo, cum omnis intellectualis substantia ex hoc ipso quod intellectualis est divinam similitudinem gerat, ipsa natura cujuslibet intellectualis substantiae ad visionem divinam sufficiet.

Adhuc, Si lumen illud creatum est, nihil autem

(1) *Si hoc quidem potest...* Ordo verborum est: Si lumen praedictum potest hoc facere. scilicet elevare intellectum creatum ad divinae essentiae visionem.....

prohibet id quod est creatum alicui rei creatae connaturale esse, poterit aliquis intellectus creatus esse qui suo connaturali lumine divinam substantiam videbit; cujus contrarium ostensum est (c. 52).

Amplius, Infinitum, inquantum hujusmodi, incognitum est. Ostensum autem est (l. 1, c. 43) Deum esse infinitum. Non igitur potest divina substantia per lumen praedictum videri.

Adhuc, Oportet esse proportionem intelligentis ad rem intellectam. Non est autem aliqua proportio intellectus creati, lumine praedicto perfecti, ad substantiam divinam, cum adhuc, remaneat distantia infinita. Non potest igitur intellectus creatus ad divinam substantiam videndam per lumen aliquod elevari.

Ex hujusmodi autem rationibus aliqui moti sunt ad ponendum quod divina substantia nunquam ab aliquo intellectu creato videtur.

Quae quidem positio et veram creaturae rationalis beatitudinem tollit, quae non potest esse nisi in visione divinae substantiae, ut ostensum est (c. 51), et auctoritati sacrae Scripturae contradicit, ut ex superioribus patet; unde tamquam falsa et haeretica abjicienda est.

Rationes autem praedictas non difficile est solvere.

Divina enim substantia non sic est extra facultatem intellectus creati quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut est sonus a visu vel substantia immaterialis a sensu (nam ipsa divina substantia est primum intelligibile et totius intellectualis cognitionis principium); sed est extra facultatem intellectus creati sicut excedens virtutem ejus, sicut excellentia sensibilium sunt extra facultatem sensuum: unde et Philosophus (Metaphys., 2, text. comm. 7) dicit quod intellectus noster se habet ad rerum manifestissima sicut oculus noctuae ad lucem solis. Indiget igitur confortari intellectus

creatus aliquo divino lumine ad hoc quod divinam essentiam videre possit; per quod prima ratio solvitur.

Hujusmodi autem lumen intellectum creatum ad Dei visionem exaltat, non propter ejus indistantiam a divina substantia, sed propter virtutem quam a Deo sortitur ad talem effectum, licet secundum suum esse a Deo in infinitum distet, ut secunda ratio proponebat; non enim hoc lumen creatum intellectum Deo conjungit secundum esse, sed secundum intelligere solum.

Quia vero ipsius Dei proprium est ut suam substantiam perfecte cognoscat, lumen praedictum Dei similitudo est quantum ad hoc quod ad Dei substantiam videndam perducit. Hoc autem modo nulla intellectualis substantia similitudo Dei esse potest; cum enim nullius substantiae creatae simplicitas sit aequalis divinae, impossibile est quod totam suam perfectionem creata substantia habeat in eodem; hoc enim est proprium Dei, ut ostensum est (l. 1, cap. 28), qui secundum idem est ens intelligens et beatus. Igitur oportet aliud esse, in substantia intellectuali creata, lumen quo divina visione beatificatur, et aliud quodcumque lumen quo in specie suae naturae completur et proportionaliter suam substantiam intelligit; ex quo patet solutio tertiae rationis.

Quarta vero solvitur per hoc quod visio divinae substantiae omnem naturalem virtutem excedit, ut ostensum est (c. 52): unde et lumen quo intellectus creatus perficitur ad divinae substantiae visionem oportet esse supernaturale.

Neque autem divinae substantiae visionem impedire potest quod Deus dicitur esse infinitus, ut quinta ratio proponebat. Non enim dicitur infinitus privative, sicut quantitas; hujusmodi enim infinitum rationabiliter est ignotum, quia est quasi materia carens forma, quae est principium cognitionis (finis

enim et terminus est forma); sed dicitur infinitus negative, quasi forma per se subsistens, non limitata per materiam recipientem; unde quod sic est infinitum maxime cognoscibile est secundum se.

Proportio autem intellectus creati est quidem ad Deum intelligendum, non secundum commensurationem aliquam proportione existente, sed secundum quod proportio significat quamcumque habitudinem unius ad alterum, vel materiae ad formam vel causae ad effectum; sic enim nihil prohibet esse proportionem creaturae ad Deum secundum habitudinem intelligentis ad intellectum, sicut et secundum habitudinem effectus ad eam causam. Unde patet solutio sextae objectionis.

CAPUT LV.

Quod intellectus creatus non comprehendit divinam essentiam.

Quia vero cujuslibet actionis modus sequitur efficaciam activi principii (magis enim calefacit id cujus calor virtuosior est), oportet quod etiam modus cognitionis sequatur efficaciam principii cognoscendi. Lumen autem praedictum est quoddam divinae cognitionis principium, cum per ipsum elevetur intellectus creatus ad divinam substantiam videndam. Oportet igitur quod modus divinae visionis commensuretur virtuti praedicti luminis. Lumen autem praedictum multum deficit in virtute a claritate divini intellectus, cum claritas divini intellectus sit infinita, lumen autem istud finitum, quia recipitur in substantia finita. Impossibile est igitur quod, per hujusmodi lumen, ita perfecte divina substantia videatur sicut eam videt intellectus divinus. Intellectus autem divinus substantiam illam videt ita perfecte sicut perfecte visibilis est; veritas

enim divinae substantiae et claritas intellectus divini sunt aequalia; imo magis sunt unum. Impossibile est igitur quod intellectus creatus per lumen praedictum videat divinam substantiam ita perfecte sicut perfecte est visibilis. Omne autem quod comprehenditur ab aliquo cognoscente cognoscitur ab eo ita perfecto sicut cognoscibile est; qui enim movit quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis quasi opinabile quoddam probabili ratione, quia sic a sapientibus dicitur, nondum hoc comprehendit, sed solum ille qui novit hoc quasi quoddam scibile per medium quod est causa. Impossibile est igitur quod intellectus creatus divinam substantiam comprehendat.

Adhuc, Virtus finita non potest adaequare in sua operatione objectum infinitum. Substantia autem divinam quoddam infinitum est per comparationem ad omnem intellectum creatum, cum omnis intellectus creatus sub certa specie terminetur. Impossibile est igitur quod visio alicujus intellectus creati adaequet in videndo divinam substantiam scilicet ita perfecte ipsam videndo sicut visibilis est. Nullus igitur intellectus creatus ipsam comprehendere poterit.

Amplius, Omne agens in tantum perfecte agit inquantum perfecte participat formam, quae est operationis principium. Forma autem intelligibilis qua divina substantia videtur est ipsa divina essentia; quae etsi fiat forma intellectus creati, non tamen intellectus creatus capit ipsam secundum totum posse. Non igitur ita perfecte ipsam videt sicut ipsa visibilis est; non ergo comprehenditur illa ab intellectu creata.

Item, Nullum comprehensum excedit terminos comprehendentis. Si igitur intellectus creatus divinam substantiam comprehenderet, divina substantia non excederet limites intellectus creati; quod

est impossibile. Impossibile est igitur quod intellectus creatus divinam substantiam comprehendat.

Non autem sic dicitur quod divina substantia ab intellectu creato videtur, non tamen comprehenditur, quasi aliquid ejus videatur et aliquid non videatur cum divina substantia sit simplex omnino sed quia non ita perfecte ab intellectu creato videtur sicut visibilis est; per quem modum dicitur opinans conclusionem demonstrativam cognoscere, sed non comprehendere, quia non perfecte ipsam cognoscit, scilicet per modum scientiae, licet nulla pars ejus sit quam non cognoscat.

CAPUT LVI.

Quod nullus intellectus creatus, videndo Deum, videt omnia quae per divinam essentiam videri possunt.

Ex hoc autem apparet quod intellectus creatus: etsi divinam substantiam videat, non tamen omnia cognoscit quae per divinam substantiam cognosci possunt.

Tunc enim solum necesse est, quod cognito aliquo principio, omnes ejus effectus cognoscantur per ipsum, quando principium comprehenditur intellectu; sic enim principium aliquod secundum suam totam virtutem cognoscitur, quoniam omnes ejus effectus cognoscuntur qui causantur ex ipso. Per divinam autem essentiam alia cognoscuntur sicut cognoscitur effectus ex causa. Cum igitur intellectus creatus non possit divinam substantiam cognoscere sic quod ipsam comprehendat, non est necessarium quod, videndo ipsam; omnia videat quae per ipsam cognosci possunt.

Item, Quanto aliquis intellectus est altior, tanto plura cognoscit, vel secundum rerum multitudinem

vel secundum earumdem plures rationes. Intellectus autem divinus excedit omnem intellectum creatum. Plura igitur cognoscit quam intellectus aliquis creatus. Non autem cognoscit aliquid nisi per hoc quod suam essentiam videt, ut ostensum est (l. 1, c. 46). Plura igitur sunt cognoscibilia per essentiam divinam quam aliquis intellectus creatus per ipsam videre possit.

Adhuc, Quantitas virtutis attenditur secundum ea in quae potest. Idem igitur est cognoscere omnia in quae potest aliqua virtus et ipsam virtutem comprehendere. Divinam autem virtutem, cum sit infinita, non potest aliquis creatus intellectus comprehendere, sicut nec essentiam ejus ut probatum est (c. 55). Neque igitur intellectus creatus potest cognoscere omnia in quae divina virtus potest. Omnia autem in quae divina virtus potest sunt per essentiam divinam cognoscibilia; omnia enim cognoscit Deus, et nonnisi per essentiam suam. Non igitur intellectus creatus, videns divinam substantiam, videt omnia quae in Dei substantia videri possunt.

Amplius, Nulla virtus cognoscitiva cognoscit rem aliquam nisi secundum rationem proprii objecti; non enim visu cognoscimus aliquid nisi inquantum est coloratum. Proprium autem objectum intellectus est quod quid est, idest substantia rei, ut dicitur in tertio de Anima (text. comm. 9). Igitur quidquid intellectus de aliqua re cognoscit cognoscet per cognitionem substantiae illius rei: unde, in qualibet demonstratione per quam innotescunt nobis propria accidentia, principium accipimus quod quid est, ut dicitur in secundo libro Posteriorum (text. comm. 2). Si autem substantiam alicujus rei intellectus cognoscat per accidentia, sicut dicitur in primo de Anima (text. comm. 11) quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, hoc est per accidens, inquantum cognitio intellectus oritur

a sensu; et sic per sensibilium accidentium cognitionem oportet ad substantiae intellectum pervenire; propter quod hoc non habet locum in mathematicis sed in naturalibus tantum. Quidquid igitur est in re quod non potest cognosci per cognitionem substantiae ejus, oportet esse intellectui ignotum. Quid autem velit aliquis volens non potest cognosci per cognitionem substantiae ipsius; nam voluntas non tendit in sua volita omnino naturaliter; propter quod voluntas et natura duo principia activa ponuntur. Non potest igitur aliquis intellectus cognoscere quid volens velit, nisi forte per aliquos effectus; sicut, cum videmus aliquem voluntarie operantem, scimus quid voluerit; aut per causam, sicut Deus voluntates nostras, sicut et alios suos effectus cognoscit per hoc quod est nobis causa volendi; aut per hoc quod aliquis alteri suam voluntatem insinuat, ut cum aliquis suum affectum loquendo exprimit. Cum igitur multa ex simplici Dei voluntate dependeant, ut partim ex superioribus (l. 2, c. 17) patet et adhuc erit, amplius manifestum, intellectus creatus etsi Dei substantiam videat, non tamen omnia cognoscit quae Deus per suam essentiam videt.

Potest autem aliquis contra praedicta objicere quod Dei substantia est aliquid majus quam omnia quae ipse facere vel intelligere vel velle potest praeter seipsum; unde, si intellectus creatus Dei substantiam videre potest; multo magis possibile est quod omnia cognoscat quae Deus per seipsum vel intelligit vel vult vel facere potest.

Sed, si diligenter consideretur, non est ejusdem rationis aliquid cognosci in seipso et in sua causa. Quaedam enim in seipsis de facili cognoscibilia sunt, quae tamen in suis causis non de facili cognoscuntur. Verum est igitur quod majus est intelligere divinam substantiam quam quidquid aliud praeter ipsam quod in seipso cognosci potest. Per-

fectioris autem cognitionis est cognoscere divinam substantiam et in ea ejus effectus videre quam cognoscere divinam substantiam sine hoc quod videantur effectus in ipsa. Et hoc quidem quod divina substantia videatur, absque comprehensione ipsius fieri potest; quod autem omnia per ipsam intelligi possint et cognoscantur, hoc absque comprehensione non potest accidere: ut ex praedictis apparet.

CAPUT LVII.

Quod omnis intellectus cujuscumque gradus particeps esse potest divinae visionis.

Cum autem ad visionem divinae substantiae intellectus creatus quodam supernaturali lumine sublimetur, ut patet ex dictis (c. 53), non est aliquis intellectus creatus ita secundum naturam infimus qui non ad hanc visionem possit elevari.

Ostensum est enim (c. 54) quod lumen illud non potest esse alicui creaturae connaturale, sed omnem creaturam excedit secundum virtutem. Quod autem fit virtute supernaturali non impeditur propter naturae diversitatem, cum divina virtus sit infinita; unde, in sanatione infirmi quae fit miraculose non differt utrum aliquis parum vel multum infirmetur. Diversus igitur gradus naturae intellectualis non impedit quin infimum in tali natura ad illam visionem perduci possit praedicto lumine.

Adhuc, Distantia intellectus secundum ordinem naturae supremi ad Deum est infinita in perfectione et bonitate; ejus autem distantia ad intellectum infimum est finita (1). Finiti autem ad finitum

(1) Sensus est: Distantia inter intellectum qui est secundum ordinem naturae supremus et Deum est infinita in perfectione et bonitate; distantia autem inter hunc intellectum supremum et intellectum infimum est finita.

non potest esse infinita distantia. Igitur distantia quae est inter infimum intellectum creatum et supremum est quasi nihil in comparatione ad illam distantiam quae est inter supremum intellectum creatum et Deum. Quod autem est quasi nihil non potest variationem sensibilem facere, sicut distantia quae est inter centrum terrae et visum est quasi nihil in comparatione ad distantiam quae est inter visum nostrum et sphaeram octavam (1), ad quam tota terra comparata obtinet locum puncti: et propter hoc nulla sensibilis variatio fit per hoc quod astrologi, in suis demonstrationibus, utuntur visu nostro quasi centro terrae. Nihil ergo differt, quicumque intellectus sit qui ad Dei visionem per lumen praedictum elevetur, utrum summus vel infimus vel medius.

Item, Supra probatum est (c. 25 et 50) quod omnia intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinae substantiae visionem, non impediente inferioritate naturae.

Hinc Dominus hominibus repromittit gloriam Angelorum: *Erunt*, inquit, de hominibus loquens, *sicut Angeli Dei in caelo*, Matth. 22, 30, et eadem mensura hominis et Angeli esse perhibetur, Apoc. 10; propter quod saepe in Scriptura sacra Angeli in forma hominum describuntur, vel in toto, sicut patet de Angelis qui apparuerunt Abrahe in similitudine virorum, Gen., 18, vel in parte, sicut patet de animalibus de quibus dicitur quod *manus hominis erant sub pennis eorum*, Ezech., 1, 8.

Per hoc autem excluditur error quorumdam qui dicebant quod anima humana, quantumcumque elevetur, non potest ad aequalitatem superiorum intellectuum pervenire.

(1) *Sphaeram octavam*... Octava sphaera una est inter extremas sphaeras, in quibus stellae continentur.

CAPUT LVIII.

Quod unus alio perfectius Deum videre potest.

Quia vero modus operationis consequitur formam, quae est operationis principium, visionis autem qua intellectus creatus substantiam divinam videt principium quoddam est lumen praedictum, ut ex dictis (c. 53) patet, necesse est quod secundum modum hujus luminis sit modus divinae visionis. Possibile est autem hujus luminis diversos esse participationis gradus, ita quod unus eo perfectius illustretur quam alius. Possibile est igitur quod unus Deum videntium perfectius alio videat, quamvis uterque videat ejus substantiam.

Adhuc, in quocumque genere est aliquod summum quod excedit alia, est etiam invenire magis et minus secundum majorem propinquitatem vel distantiam ab ipso; sicut aliqua sunt magis et minus calida secundum quod magis et minus appropinquat ad ignem, qui est summe calidus. Deus autem suam substantiam perfectissime videt, utpote qui solus eam comprehendit, ut supra (c. 55) ostensum est. Igitur et eum videntium unus alio magis vel minus ejus substantiam videt, secundum quod magis vel minus ei appropinquat.

Amplius, Lumen gloriae ex hoc ad divinam visionem elevat quod est similitudo quaedam intellectus divini: sicut jam (c. 53) dictum est. Contingit autem aliquid magis vel minus assimilari Deo. Possibile est igitur aliquid perfectus vel minus perfecte divinam substantiam videre.

Item, Cum finis proportionaliter respondeat his quae sunt ad finem, oportet quod, sicut aliqua diversimode praeparantur ad finem, ita diversimode participent finem. Visio autem divinae substantiae

est ultimus finis cujuslibet intellectualis substantiae ut ex dictis (c. 25 et 50) patet. Intellectuales autem substantiae non omnes aequaliter praeparantur ad finem; quaedam enim sunt majoris virtutis et quaedam minoris; virtus autem est via ad felicitatem. Oportet igitur quod in visione divina sit diversitas, et quod quidam perfectius et quidam minus perfecte divinam substantiam videant. Hinc est quod, ad hanc felicitatis differentiam designandam, Dominus dicit: *In domo Patris mei mansiones multae sunt*, Joan., 14, 2.

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium omnia praemia esse aequalia. Sicut autem, ex modo visionis, apparet diversus gradus gloriae in beatis, ita, ex eo quod videtur, apparet gloria eadem; nam cujuslibet felicitas ex hoc est quod Dei substantiam videt, ut probatum est (c. 25). Idem ergo est quod omnes beatos facit, non tamen ab eo omnes aequaliter beatitudinem capiunt.

Unde praedictis non obviat quod Dominus omnibus laborantibus in vinea, licet non aequaliter laboraverint idem tamen praemium reddendum docet, scilicet denarium (Matth., 20); quia idem est quod omnibus datur in praemium ad videndum et ad fruendum, scilicet Deus.

In hoc etiam considerandum est quod quodammodo contrarius est ordo corporalium et spiritualium motuum. Omnium enim corporalium motuum est idem numero primum subjectum, fines vero diversi; spiritualium vero motuum, scilicet intellectualium apprehensionum et voluntatum, sunt quidem diversa subjecta prima, finis vero numero idem.

CAPUT LIX.

Quod videntes divinam substantiam omnia aliquo modo vident.

Quia vero visio divinae substantiae est ultimus

finis cujuslibet intellectualis substantiae, ut patet ex dictis (c. 25 et 50), omnis autem res cum pervenerit ad ultimum finem, quescit appetitus ejus naturalis, oportet quod naturalis appetitus substantiae intellectualis divinam substantiam videntis omnino quiescat. Est autem appetitus naturalis intellectus ut cognoscat omnium rerum genera et species et virtutes et totum ordinem universi; quod demonstrat humanum studium erga singula praedictorum. Quilibet igitur divinam substantiam videntium cognoscit, omnia supradicta.

Amplius, Si in hoc sensus et intellectus differunt, ut patet in tertio de Anima (text. comm. 7), quod sensus a sensibilibus excellentibus corrumpitur vel debilitatur, ut postmodum minora sensibilia percipere non possit. — Intellectus autem, quia non corrumpitur nec impeditur a suo objecto; sed solum perficitur, postquam intellexit majus intelligibile non minus poterit alia intelligibilia intelligere, sed magis; summum autem in genere intelligibilium est divina substantia, — intellectus igitur, qui per lumen divinum elevatur ad videndum Dei substantiam, multo magis eodem lumine perficitur ad omnia alia intelligenda quae sunt in rerum natura.

Adhuc, Esse intelligibile non minoris ambitus est quam esse naturale, sed forte majori; intellectus enim natus est omnia quae sunt in rerum natura intelligere, et quaedam intelligit quae non habent esse naturale, sicut negationes et privationes. Quaecumque igitur requiruntur ad perfectionem esse naturalis requiruntur etiam ad perfectionem esse intelligibilis, vel etiam plura. Perfectio autem esse intelligibilis est cum intellectus ad suum finem ultimum pervenerit, sicut perfectio esse naturalis in ipsa rerum constitutione consistit. Omnia igitur quae Deus ad perfectionem universi produxit intellectui se videnti manifestat.

Item, Quamvis videntium Deum unus alio perfectius eum videat, ut ostensum est (c. 58), quilibet tamen ita perfecte eum videt quod impletur tota capacitas naturalis; quin imo ipsa visio omnem capacitatem naturalem excedit, ut ostensum est (c. 52). Oportet igitur quod quilibet videns divinam substantiam in ipsa divina substantia cognoscat omnia ad quae se extendit sua capacitas naturalis. Capacitas autem naturalis eujuslibet intellectus se extendit ad cognoscenda omnia genera et species et ordinem rerum. Haec igitur quilibet Deum videntium in divina substantia cognoscet.

Hinc est quod Dominus Moysi petenti divinae substantiae visionem respondit: *Ego ostendam omne bonum tibi*, Exod., 33, 19; — et Gregorius (1): *Quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt?*

Si autem praemissa diligenter considerentur, patet quod, quodammodo videntes divinam substantiam omnia vident, quodam vero modo, non.

Si enim per *omnia* illa intelligantur quae ad universi perfectionem pertinent, manifestum est ex dictis quod videntes divinam substantiam omnia vident, ut rationes modo inductae ostendunt. Cum enim intellectus sit quodammodo omnia, quaecumque ad perfectionem naturae pertinent omnia etiam pertinent ad perfectionem esse intelligibilis; propter quod, secundum Augustinum (2), quaecumque facta sunt per Dei Verbum ut in prima natura subsisterent fiebant etiam in intelligentia angelica ut ab Angelis intelligerentur. De perfectione autem naturalis esse sunt naturae specierum et earum proprietates et virtutes; ad naturas enim specierum intentio naturae fertur, individue enim sunt propter speciem. Pertinet igitur ad perfectionem intellectua-

(1) *Dialog.*, l. 4, c. 38.
(2) *Super Gen. ad litt.*, l. 2, c. 8.

lis substantiae ut omnium specierum naturas et virtutes et propria accidentia cognoscat; hoc igitur in finali beatitudine consequitur per divina essentiae visionem. Per cognitionem autem naturalium specierum, et individua sub speciebus hujusmodi existentia cognoscuntur ab intellectu Deum vidente ut ex his quae dicta sunt supra (c. 55 et 56) de cognitione Dei et Angelorum potest esse manifestum.

Si vero per *omnia* intelligantur omnia quae Deus, suam essentiam videndo, cognoscit, nullus intellectus creatus omnia in Dei substantia videt, ut superius ostensum est. Hoc autem considerari potest quantum ad plura: — Primo quidem, quantum ad ea quae Deus facere potest, sed nec facit nec facturus est unquam; omnia enim hujusmodi cognosci non possunt nisi ejus virtus comprehenderetur; quod non est possibile alicui intellectui creato, ut supra (c. 55) ostensum est. Hinc est quod dicitur: *Forsitam vestigia Dei comprehendens, et usque ad perfectum Omnipotentem reperies? Excelsior caelo est, et quid facies? Profundior inferno et unde cognosces? Longior terra mensura ejus et latior mari*, Job 11, 7, 8 et 9. Non enim haec dicuntur quasi dimensionibus quantitatis Deus sit magnus sed quia ejus virtus non limitatur ad omnia quae magna esse videntur quin possit etiam majora facere. — Secundo, quantum ad rationem rerum factarum, quas omnes cognoscere non potest intellectus nisi divinam bonitatem comprehendat. Ratio enim cujuslibet rei factae sumitur ex fine quem faciens intendit. Finis autem omnium a Deo factorum divina bonitas est. Ratio igitur rerum factarum est ut divina bonitas diffundatur in rebus. Sic igitur aliquis omnes rationes rerum creatarum cognosceret si cognosceret omnia bona quae in rebus creatis secundum ordinem divinae sapientiae provenire possunt; quod esset divinam bonitatem et etiam sa-

pientiam comprehendere; quod nullus intellectus creatus potest. Hinc est quod dicitur: *Intellexi quod omnium Dei operum nullam possit homo invenire rationem*, Eccle. 8, 17. — Tertio, quantum ad ea quae ex sola Dei voluntate dependent, sicut praedestinatio, electio et justificatio et hujusmodi quae ad sanctificationem pertinent creaturae. Hinc est quod dicitur: *Quis enim hominum scit quae hominis sunt, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quae sunt Dei nemo cognovit nisi spiritus Dei*, 1 Cor. 2, 11.

CAPUT LX.

Quod videntes Deum omnia simul vident in ipso.

Cum autem ostensum sit quod intellectus creatus divinam substantiam videns, in ipsa Dei substantia omnes species rerum intelligat — quaecumque autem una specie videntur oportet simul et una visione videri, cum visio principio visionis respondeat — necesse est quod intellectus qui divinam substantiam videt, non successive, sed simul, omnia contempletur.

Item, Summa et perfecta felicitas intellectualis naturae in Dei visione consistit, ut supra (c. 25) ostensum est. Felicitas autem non est secundum habitum, sed secundum actum, cum sit ultima perfectio et ultimus finis. Ea igitur quae videntur per visionem divinae substantiae, qua beati sumus omnia secundum actum videntur; non ergo unum prius et aliud posterius.

Adhuc, Unaquaeque res, cum venerit ad suum ultimum finem, quiescit, cum omnis motus sit ad acquirendum finem. Ultimus autem finis intellectus est visio divinae substantiae, ut supra (c. 25) ostensum est. Intellectus igitur divinam substantiam videns non movetur de uno intelligibili in

aliud. Omnia igitur quae per hanc visionem cognoscit simul actu considerat.

Amplius, In divina substantia intellectus omnes rerum species cognoscit, ut ex praedictis (c. 59) patet. Quorumdam autem generum sunt species infinitae, sicut numerarum et figurarum et proportionum. Intellectus igitur in divina substantia videt infinita. Non autem omnia ea videre posset nisi simul videret, quia infinita non est transire. Oportet igitur quod omnia quae intellectus in divina substantia videt simul videat.

Hinc est quod Augustinus dicit: *Fortassis etiam volubiles non erunt nostrae cogitationes, ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus* (1).

CAPUT LXI.

Quod per visionem Dei aliquis sit particeps vitae aeternae.

Ex hoc autem apparet quod per visionem praedictam, intellectus creatus vitae aeternae sit particeps.

In hoc enim aeternitas a tempore differt quod tempus in quadam successione habet esse, aeternitatis vero esse est totum simul. Jam autem ostensum est (c. 60) quod in praedicta visione non est aliqua successio, sed omnia quae per illam videntur simul et uno intuitu videntur. Illa ergo visio in quadam aeternitatis participatione perficitur. Est autem illa visio quaedam vita; actio enim intellectus est vita quaedam. Fit ergo, per illam visionem intellectus creatus vitae aeternae particeps.

Item, Per objecta actus specificantur. Objectum autem praedictae visionis est divina substantia se-

(1) *De Trinit.*, l. 15, c. 16.

cundum seipsam, non secundum aliquam ejus similitudinem creatam, ut supra (c. 51) ostensum est. Esse autem divinae substantiae in aeternitate est vel magis est ipsa aeternitas. Ergo visio praedicta in participatione aeternitatis est.

Adhuc, Si aliqua actio sit in tempore, hoc erit vel propter principium actionis, quod est in tempore; sicut actiones rerum naturalium sunt temporales, vel propter operationis terminum, sicut (1) substantiarum spiritualium, quae sunt supra tempus quas exercent in res tempori subditas. Visio autem praedicta non est in tempore, ex parte ejus quod videtur, cum hoc sit substantia aeterna; neque etiam ex parte ejus quo videtur; quod etiam est substantia aeterna; neque etiam ex parte videntis, quod est intellectus cujus esse non subjacet tempori, cum sit incorruptibilis, ut supra (l. 2, c. 79) probatum est. Est igitur visio illa secundum aeternitatis participationem; utpote omnino transcendens tempus.

Amplius, Anima intellectiva est creata in confinio aeternitatis et temporis, ut in Libro de Causis (2) dicitur; et ex praemissis potest esse manifestum quia est ultima in ordine intellectum, et tamen ejus substantia est elevata supra materiam corporalem, non dependens ab ipsa. Sed actio ejus, secundum quam conjungitur inferioribus quae sunt in tempore est temporalis. Ergo actio ejus secundum quam conjungitur superioribus quae sunt supra tempus aeternitatem participat. Talis autem est maxime visio qua substantiam divinam videt. Ergo per hujusmodi visionem in participatione aeternitatis fit, et eadem ratione quicumque alius intellectus creatus Deum videt.

Hinc est quod Dominus dicit: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum*, Joan. 17, 3.

(1) Supple *actiones*.
(2) Propos. 2.

CAPUT LXII.

Quod videntes Deum in perpetuum eum videbunt.

Ex hoc autem apparet quod illi qui ultimam felicitatem consequuntur ex visione divina numquam ab illa decidunt.

Omne enim quod quandoque est et quandoque non est tempore mensuratur, ut patet in quarto Physicorum (text. comm. 117). Visio autem praedicta, quae intellectales creaturas facit beatas, non est in tempore, sed in aeternitate. Impossibile est ergo quod, ex quo illius particeps aliquis, fit ipsam amittat.

Adhuc, Creatura, intellectualis non pervenit ad ultimum finem, nisi quando ejus desiderium naturale quietatur. Sicut autem naturaliter desiderat felicitatem, ita naturaliter desiderat felicitatis perpetuitatem; cum enim in sua substantia sit perpetua, illud quod propter se desiderat; et non propter aliud, desiderat ut semper habendum. Non igitur esset felicitas ultimus finis, nisi perpetuo permaneret.

Amplius, Omne illud quod cum amore possidetur, si sciatur quod quandoque amittatur, tristitiam infert. Visio autem praedicta, quae beatos facit, cum sit maxime delectabilis et maxime desiderata, a possidentibus eam maxime amatur. Ergo impossibile esset eos non tristari, si scirent se quandoque eam amissuros. Si autem non esset perpetua, hoc scirent; jam enim ostensum est (c. 59) quod, videndo divinam substantiam, etiam alia cognoscunt quae naturaliter sunt; unde multo magis cognoscunt qualis illa visio sit, utrum perpetua vel quandoque desitura. Non ergo talis visio adesset sine tristitia, et ita non esset vera felicitas, quae ab omni malo immunem reddere debet, ut supra (c. 48) ostensum est.

Item, Quod movetur naturaliter ad aliquid sicut ad finem sui motus non removetur ab eo nisi per violentiam, sicut grave; cum projicitur sursum. Constat autem ex praedictis (c. 50) quod omnis substantia intellectualis naturali desiderio tendit ad illam visionem. Non igitur ab illa deficit nisi per violentiam. Nihil autem tollitur per violentiam alicujus, nisi virtus auferentis sit major virtute causantis. Visionis autem divinae causa est Deus, ut supra (c. 52) probatum est. Ergo, cum nulla virtus divinam virtutem excedat, impossibile est quod illa visio per violentiam tollatur. In perpetuum ergo durabit.

Adhuc, Si aliquis videre desinat quod primo videbat, aut hoc erit quia deficiet ei facultas videndi, sicut cum aliquis moritur, vel caecatur vel aliqualiter aliter impeditur, aut erit quia non vult amplius videre, sicut cum aliquis avertit visum a re quam prius videbat, aut quia objectum subtrahitur; et hoc est communiter verum, sive de visione sensus sive de intellectuali visione loquamur. Substantiae autem intellectuali videnti Deum non potest deesse facultas videndi Deum; neque per hoc quod esse desinat, cum sit perpetua, ut supra (l. 2, c. 55) ostensum est; neque per defectum luminis quo Deum videt, cum lumen illud incorruptibiliter recipiatur secundum conditionem et recipientis et dantis, neque potest ei deesse voluntas tali visione fruendi, ex quo percipit in illa visione esse suam ultimam felicitatem, sicut non potest velle non esse felix; neque etiam videre desinet per subtractionem objecti, quia objectum illud quod est Deus semper eodem modo se habet nec elongatur a nobis nisi inquantum nos elongamur ab ipsa. Impossibile est igitur quod visio illa Dei quae beatos facit unquam deficiat.

Praeterea, Impossibile est quod aliquis a bono

quo fruitur velit discedere, nisi propter aliquod malum quod in fruitione illius boni aestimatur, saltem propter hoc quod aestimatur impedimentum majoris boni; sicut enim nihil desiderat appetitus nisi sub ratione boni, ita nihil fugit nisi sub ratione mali. Sed in fruitione illius visionis non potest esse aliquod malum, cum sit optimum ad quod creatura intellectualis pervenire potest; neque etiam potest esse quod ab ea qui illa fruitur visione aestimetur in ea esse aliquod malum vel aliquid ea melius, cum visio illius summae veritatis omnem falsam aestimationem excludat. Impossibile est igitur quod substantia intellectualis quae Deum videt unquam illa visione carere velit.

Item, Fastidium alicujus quo prius aliquis delectabiliter fruebatur accidit propter hoc quod res illa aliquam immutationem facit in re, corrumpendo vel debilitando virtutem ipsius; et propter hoc vires sensibiles, quibus accidit fatigatio in suis actionibus propter immutationem corporalium organorum a sensibilibus, a quibus, etiamsi fuerint excellentia (1), corrumpuntur, fastidiunt post aliquod tempus frui eo quod prius delectabiliter sentiebant et propter hoc etiam intelligendo fastidium patimur, post longam vel vehementem meditationem, quia fatigantur potentiae utentes corporalibus organis, sine quibus consideratio intellectus nostri compleri non potest. Divina autem substantia non corrumpit, sed maxime perficit intellectum; neque ad ejus visionem concurrit aliquis actus qui per organa corporalia exerceatur. Impossibile est igitur quod illa visio aliquem fastidiat qui prius ea delectabiliter fruebatur.

Amplius, Nihil quod cum admiratione consideratur potest esse fastidiosum, quia, quamdiu sub

(1) *Etiamsi fuerint excellentia*, i. e. etiamsi organa fuerint excellentia.

admiratione est, adhuc desiderium manet. Divina autem substantia a quolibet intellectu creato semper cum admiratione videtur, cum nullus intellectus creatus eam comprehendat. Impossibile est igitur quod substantia intellectualis illam visionem fastidiat, et ita non potest esse quod per propriam voluntatem ab illa visione desistat.

Adhuc, Si aliqua duo fuerunt prius unita et postmodum separentur, oportet quod hoc accidat per mutationem alicujus eorum; relatio enim, sicut non incipit esse de novo absque mutatione alterius relatorum, ita nec absque mutatione alterius de novo esse desinit. Intellectus autem creatus videt Deum per hoc quod ei quodammodo unitur, ut ex dictis (c. 51) patet. Si ergo visio illa desinat, unione hujusmodi desinente, oportet quod hoc fiat per mutationem divinae substantiae vel intellectus ipsam videntis; quorum utrumque est impossibile; nam divina substantia est immutabilis, ut ostensum est (l. 1, c. 13); substantia etiam intellectualis elevatur supra omnem mutationem, cum Dei substantiam videt. Impossibile est igitur quod aliquis decidat ab illa felicitate qua Dei substantiam videt.

Item, Quanto aliquid est Deo propinquius, qui est omnino immobilis, tanto est minus mutabile et magis perseverans; unde quaedam corpora, propter hoc quod longe distant a Deo, non possunt in perpetuum durare, sicut dicitur in secundo de Generatione (text. comm. 59). Sed nulla creatura potest Deo vicinius appropinquare quam quae ejus substantiam videt. Creatura igitur intellectualis quae Dei substantiam videt summam immobilitatem consequitur; non igitur possibile est quod unquam ab illa visione deficiat.

Hinc est quod in Psalmis dicitur: *Beatis qui habitant in domo tua, Domine; in saecula saeculorum laudabunt te,* Psalm. 83, 5; et alibi: *Non commo-*

vebitur in aeternum qui habitat in Jerusalem, Psalm. 124, 1; et: *Oculi tui videbunt Jerusalem, habitationem opulentam, tabernaculum quod nequaquam transferri poterit; nec auferentur clavi ejus in sempiternum, et omnes funiculi ejus non rumpentur; quia solummodo ibi magnificus est Dominus noster,* Isai., 38, 20-21; et: *Qui vicerit, faciam illum columnam in templo Dei mei, et foras non egredietur amplius,* Apoc., 3, 12.

Per hoc autem excluditur error platonicorum, qui dicebant animas separatas, postquam felicitatem ultimam adeptae fuissent, iterum ad corpora incipere velle redire, et finita felicitate illius vitae, iterum miseriis vitae hujus involvi; et etiam error Origenis, qui dixit animas et Angelos post beatitudinem iterum posse ad miseriam devenire (1).

CAPUT LXIII.

Qualiter in illa ultima felicitate omne desiderium hominis completur.

Ex praemissis autem apparet quod, in illa felicitate quae provenit ex visione divina, omne desiderium humanum impletur, secundum illud: *Qui replet in bonis desiderium tuum,* Psalm., 102, 5; et omne humanum studium ibi suam consuetudinem accipit. Quodquidem patet discurrenti per singula.

Est enim quoddam desiderium hominis inquantum intellectualis est, de cognitione veritatis; quodquidem homines consequuntur per studium contemplativae vitae. Et hoc quidem maxime in illa visione consummabitur, quando per visionem primae veritatis omnia quae intellectus naturaliter scire desiderat ei innotescent, ut ex supra dictis (c. 59) apparet.

(1) Περὶ Ἀρχ., l. 3, c. 4.

Est etiam quoddam hominis desiderium secundum quod habet rationem qua inferiora disponere potest; quodquidem consequuntur homines per studium activae et civilis vitae; quod desiderium principaliter ad hoc est ut tota hominis vita secundum rationem disponatur, quod est vivere secundum virtutem; cujuslibet enim virtuosi finis in operando est propriae virtutis bonum, sicut fortis ut fortiter agat. Hoc autem desiderium tunc omnino complebitur quando ratio in summo vigore erit, divino lumine illustrata, ne a recto deficere possit. Consequuntur etiam civilem vitam quaedam bona quibus homo indiget ad civiles operationes, sicut honoris sublimitas, quam homines inordinate appetentes superbi et ambitiosi fiunt. Ad summam autem honoris altitudinem per illam visionem Dei homines sublimantur, inquantum Deo quoddammodo uniuntur, ut supra (c. 51) ostensum est; et propter hoc, sicut ipse Deus Rex saeculorum est, ita et beati ei conjuncti reges dicuntur: *Regnabunt cum Christo,* Apoc., 20, 4. Consequitur etiam civilem vitam aliud appetibile quod est famae celebritas, per cujus inordinatum appetitum homines inanis gloriae cupidi dicuntur. Beati autem per illam visionem redduntur celebres, non secundum hominum, qui decipi et decipere possunt, opinionem, sed secundum verissimam cognitionem, et Dei et omnium beatorum; et ideo illa beatitudo in Scriptura sacra frequentissime gloria nominatur, sicut dicitur: *Exultabunt Sancti in gloria,* Psalm., 149, 5. Est etiam et aliud in civili vita appetibile, scilicet divitiae per cujus inordinatum appetitum et amorem homines illiberales et injusti fiunt. In illa autem beatitudine est bonorum omnium sufficientia, inquantum beati perfruuntur illo quod comprehendit bonorum omnium perfectionem; propter quod dicitur: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa,* Sap. 7, 11; et dicitur:

Gloria et divitiae in domo ejus, Psalm., 111, 3.

Est etiam tertium hominis desiderium quod est sibi et aliis animalibus commune, ut delectationibus perfruatur; quod homines maxime consequuntur secundum vitam voluptuosam; et per ejus immoderantiam intemperati et incontinentes fiunt. In illa vero felicitate est delectatio perfectissima; tanto quidem perfectior ea quae secundum sensus est, qua et bruta animalia perfruuntur, quanto intellectus est altior sensu. Tanto etiam illud bonum in quo delectabimur majus est omni sensibili bono et magis intimum et magis continue delectans, quanto etiam illa delectatio est magis pura ab omni permixtione contristantis aut sollicitudinis alicujus molestantis, de qua dicitur: *Inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos*, Psalm., 35, 9.

Est etiam naturale desiderium omnibus rebus commune, per quod conservationem sui desiderant, secundum quod possibile est; per cujus immoderantiam homines timidi redduntur et nimis a laboribus sibi parcentes; quod quidem desiderium tunc omnino complebitur quando beati perfectam sempiternitatem consequentur, ab omni nocumento securi secundum illud: *Non esurient neque sitient, et non percutiet eos aestus et sol,* Isai., 49, 10; Apoc., 7, 16.

Sic igitur patet quod per divinam visionem consequuntur substantiae intellectuales veram felicitatem, in qua omnino desiderium quietatur; in quo est plena sufficientia omnium bonorum, quae, secundum Aristotelem (Ethic. 10, c. 7), ad felicitatem requiritur; unde et Boetius dicit (1) quod beatitudo est, *status omnium bonorum congregatione perfectus*. Hujus autem perfectae et ultimae felicitatis in hac vita nihil est adeo simile sicut vita contemplantium veritatem, secundum quod est pos-

(1) *De Consol.*, l. 3, pros. 2.

sibile in hac vita. Et ideo philosophi, qui de illa felicitate ultima plenam notitiam habere non potuerunt, in contemplatione quae est possibilis in hac vita ultimam felicitatem hominis posuerunt (Ethic. 10, c. 8). Propter hoc etiam inter alias vitas in Scriptura divina magis contemplativa commendatur, dicente Domino: *Maria optimam partem elegit*, scilicet contemplationem veritatis *quae non auferetur ab ea*, Luc. 10, 42; incipit enim contemplatio veritatis in hac vita, sed in futura consummatur; activa vero et civilis vita hujus vitae terminos non transcendunt.

CAPUT LXIV.

Quod Deus sua providentia gubernat universa.

Ex his autem quae praemissa sunt sufficienter habetur quod Deus rerum omnium est finis; ex quo haberi potest ulterius quod ipse sua providentia gubernat et regit universa.

Quandocumque enim aliqua ordinantur ad aliquem finem, omnia dispositioni illius subjacent ad quem principaliter pertinet ille finis, sicut in exercitu apparet; omnes enim partes exercitus et earum opera ordinantur ad bonum ducis, quod est victoria, sicut in ultimum finem, et propter hoc ad ducem pertinet totum exercitum gubernare; similiter ars quae est de fine imperat et dat leges arti quae est de his quae sunt ad finem, ut civilis militari, militaris equestri, et ars gubernatoria navifactivae. Cum igitur omnia ordinentur ad bonitatem divinam sicut in finem ut ostensum est (c. 17 et 18), oportet quod Deus, ad quem principaliter illa bonitas pertinet sicut substantialiter habita et intellecta et amata, sit gubernator omnium rerum.

Adhuc, Quicumque facit aliquid propter finem utitur illo ad finem. Ostensum est autem supra

(l. 2, c. 15) quod omnia quae habent esse quocumque modo sunt effectus Dei, et (l. 3, c. 17) quod Deus omnia facit propter finem, qui est ipse. Ipse igitur utitur omnibus, dirigendo ea in finem. Hoc autem est gubernare. Est igitur Deus per suam providentiam omnium gubernator.

Amplius, Ostensum est (l. 2, c. 13) quod Deus est primum movens non motum. Primum autem movens non minus movet quam secunda moventia, sed magis quia sine eo non movent alia; omnia autem quae moventur, moventur propter finem, ut supra (c. 2) ostensum est. Movet igitur Deus omnia ad fines suos, et per intellectum; ostensum est enim supra (l. 2, c. 23 et 24) quod non agit per necessitatem naturae, sed per intellectum et voluntatem. Nihil autem est regere et gubernare per providentiam quam movere per intellectum aliqua ad finem. Deus igitur per suam providentiam gubernat et regit omnia quae moventur in finem, sive moveantur corporaliter, sive spiritualiter, sicut desiderans dicitur moveri a desiderato.

Item, Probatum est (c. 2-3) quod corpora naturalia moventur et operantur propter finem, licet finem non cognoscant, ex hoc quod semper vel frequentius accidit in eis quod melius est et (ex hoc quod) non aliter fierent per artem. Impossibile est autem quod aliqua non cognoscentia finem operentur propter finem et ordinate perveniant in ipsum, nisi sint mota ab aliquo habente cognitionem finis, sicut sagitta dirigitur ad signum a sagittante. Oportet ergo quod tota operatio naturae ab aliqua cognitione ordinetur; et hoc quidem mediate vel immediate oportet reducere in Deum; oportet enim quod omnis inferior ars et cognitio a superiori principia accipiat, sicut in scientiis operativis et speculativis apparet. Deus igitur sua providentia mundum gubernat.

Adhuc, Ea quae sunt secundum suam naturam distincta in unum ordinem non conveniunt nisi ab uno ordinate colligantur in unum. In universitate autem rerum sunt res distinctae et contrarias naturas habentes, quae tamen omnes in unum ordinem conveniunt, cum quaedam operationes quorumdam excipiunt, quaedam autem a quibusdam juvantur vel etiam operantur. Oportet igitur quod sit universorum unus ordinator et gubernator.

Amplius, Eorum quae circa caelestium corporum motus apparent ratio assignari non potest ex necessitate naturae, cum quaedam eorum habeant plures quibusdam et omnino difformes. Oportet igitur quod illorum motuum ordinatio sit ab aliqua providentia, et per consequens omnium inferiorum motuum et operationum quae per illos motus disponuntur.

Item, Quanto aliquid propinquius est causae, tanto plus participat de effectu ipsius; unde si aliquid tanto participatur perfectius ab aliquibus quanto alicui rei magis appropinquat, signum est quod illa res sit causa illius quod diversimode participatur: sicut, si aliqua sint magis calida secundum quod magis appropinquat igni, signum est quod ignis sit causa caloris. Inveniuntur autem aliqua tanto perfectius ordinata esse quanto sunt Deo magis propinqua; nam, in corporibus inferioribus, quae sunt maxime a Deo distantia, naturae similitudine, invenitur esse defectus aliquando ab eo quod est secundum cursum naturae, sicut patet in monstruosis et aliis causalibus; quod nunquam accidit in corporibus caelestibus, quae tamen sunt aliquo modo mutabilia; quod non accidit in substantiis intellectualibus separatis. Manifestum est autem quod Deus est causa totius ordinis rerum. Est igitur ipse per suam providentiam gubernator totius universitatis rerum.

Adhuc, sicut supra (l. 2, c. 23 e 24) probatum

est, Deus res omnes in esse produxit, non ex necessitate naturae, sed per intellectum et voluntatem. Intellectus autem et voluntatis Ipsius non potest esse alius finis ultimus nisi bonitas ejus, ut scilicet eam rebus communicet sicut ex praemissis apparet. Res autem participant divinam bonitatem per modum similitudinis, inquantum ipsae sunt bonae. Id autem quod est maxime bonum in rebus creatis est bonum ordinis universi, quod est maxime perfectum, ut Philosophus dicit (Metaphys., 12, text. comm. 52), cui etiam consonat divina Scriptura, cum dicitur: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*, Gen., 1, 31, cum de singulis operibus dixisset simpliciter quod *erant bona*. Bonum igitur ordinis rerum creatarum a Deo est id quod est praecipuae volitum et intentum a Deo. Nihil autem aliud est gubernare aliquam rem quam ei ordinem imponere. Ipse igitur Deus omnia suo intellectu et voluntate gubernat.

Amplius, Unumquodque intendens aliquem finem magis curat de eo quod est propinquius fini ultimo, quia hoc est etiam finis aliorum. Ultimus autem finis divinae voluntatis est bonitas Ipsius, cui propinquissimum in rebus creatis est bonum ordinis totius universi, cum ordinetur ad ipsum sicut ad finem omne particulare bonum hujus vel illius rei, sicut minus perfectum ordinatur ad id quod est perfectius; unde et quaelibet pars invenitur esse propter suum totum. Id igitur quod maxime curat Deus in rebus creatis est ordo universi. Est igitur gubernator ipsius.

Item, Quaelibet res creata consequitur suam ultimam perfectionem per operationem propriam; nam oportet quod ultimus finis et perfectio rei sit vel ipsa operatio vel operationis terminus aut effectus. Forma vero, secundum quam res est, est perfectio prima, ut patet in secundo de Anima

(text. comm. 4); ordo autem rerum creatarum, secundum distinctionem naturarum et graduum ipsarum, procedit ex divina sapientia, sicut ostensum est (l. 2, c. 24). Ergo et ordo operationis, per quam res creatae magis appropinquant ad ultimum finem (1). Ordinare autem actiones aliquarum rerum ad finem est gubernare ipsas. Deus igitur per suae sapientiae providentiam rebus gubernationem et regimen praestat.

Hinc est quod Scriptura Deum Dominum et Regem profitetur, secundum illud; *Dominus ipse est Deus,* Psalm., 99, 3; et item: *Rex omnis terrae Deus,* Psalm., 46, 8. Regis enim est et Domini suo imperio regere et gubernare subjectos; unde et rerum cursum sacra Scriptura divino praecepto adscribit: *Qui praecipit soli, et non oritur; et stellas claudit quasi sub signaculo,* Job 9, 7; et: *Praeceptum posuit, et non praeteribit,* Psalm., 148, 6.

Per hoc autem excluditur error antiquorum naturalium (2), qui dicebant omnia ex necessitate materiae provenire; ex quo sequebatur omnia a casu accidere, et non ex aliquo providentiae ordine.

CAPUT LXV.

Quod Deus conservat res in esse.

Ex hoc autem quod Deus res sua providentia regit, sequitur quod (eas) in esse conservet.

Ad gubernationem enim aliquorum pertinet omne illud per quod suum finem consequuntur; secundum hoc etiam aliqua regi vel gubernari dicuntur quod ordinantur in finem. In finem autem

(1) Supple *procedit ex divina sapientia.*

(2) Empedocles, teste Aristotele (*Phys.,* l. 2, text. comm. 34), et ii qui solam materialem causam noverunt; de quibus cf. *Metaphys.,* l. 1, c. 4.

ultimum quem Deus intendit, scilicet bonitatem divinam, ordinantur res, non solum per hoc quod operantur, sed per hoc quod sunt; quia, inquantum sunt, divinae bonitatis similitudinem gerunt, quod est finis rerum, ut supra ostensum est (c. 19 et 20). Ad divinam igitur providentiam pertinet quod res conserventur in esse.

Item, Oportet quod idem sit causa rei et conservationis ipsius; nam conservatio rei non est nisi continuatio esse ipsius. Ostensum est autem supra (l. 2, c. 23 et 24) quod Deus, per suum intellectum et voluntatem, est causa essendi omnibus rebus. Igitur, per suum intellectum et voluntatem, conservat res omnes in esse.

Item, Nullum particulare agens univocum potest simpliciter esse causa speciei, sicut hic homo non potest esse causa speciei humanae; esset enim causa hominis, et per consequens suiipsius, quod est impossibile; est autem causa hic homo hujus hominis per se loquendo. Hic autem homo est per hoc quod natura humana est in hac materia, quae est in individuationis principium. Hic igitur homo non est causa hominis, nisi inquantum est causa quod forma humana fiat in hac materia. Hoc autem est esse principium generationis hujus hominis. Patet ergo quod nec hic homo nec aliquod aliud agens univocum in natura est causa nisi generationis vel hujus vel illius rei. Oportet autem ipsius speciei humanae esse aliquam per se causam agentem; quod ipsius compositio ostendit et ordinatio partium, quae eodem modo se habet in omnibus, nisi per accidens impediatur; et eadem ratio est de omnibus aliis speciebus rerum naturalium. Haec autem causa est Deus, vel mediate vel immediate; ostensum est enim (l. 2, c. 6) quod ipse est omnium rerum causa prima. Oportet ergo quod Ipse se hoc modo habeat ad conservationem spe-

cierum sicut se habet hoc generans in natura ad generationem cujus est per se causa. Generatio autem cessat, cessante operatione generantis. Ergo et omnes rerum species cessarent, cessante operatione divina. Igitur Ipse per suam operationem conservat res in esse.

Adhuc, Licet alicui existenti accidat motus, tamen motus est praeter esse rei. Nullum autem corporeum est causa alicujus rei, nisi inquantum movetur, quia nullum corpus agit nisi per motum, ut Aristoteles probat (Physic., 1, text. comm. 35 et seq.). Nullum igitur corpus est causa esse alicujus rei inquantum est esse, sed est causa ejus quod est moveri ad esse, quod est fieri rei. Esse autem cujuslibet rei est esse participatum, cum non sit res aliqua, praeter Deum, suum esse, ut supra (l. 1, c. 22) probatum est; et sic oportet quod ipse Deus, qui est suum esse, sit primo et per se causa omnis esse. Sic igitur se habet ad esse rerum operatio divina sicut motio corporis moventis ad fieri et (ad) moveri rerum factarum vel motarum. Impossibile autem est quod fieri vel moveri alicujus rei maneat, cessante motione moventis. Impossibile est igitur quod esse alicujus rei maneat, nisi per operationem divinam.

Amplius, Sicut opus artis praesupponit opus naturae, ita opus naturae praesupponit opus Dei creantis; nam materia artificialium est a natura, naturalium vero per creationem a Deo. Artificialia autem conservantur in esse virtute naturalium, sicut domus per soliditatem lapidum. Omnia igitur naturalia non conservantur in esse nisi virtute Dei.

Item, Impressio agentis non remanet in effectu, cessante actione agentis, nisi vertatur in naturam effectus; formae enim generatorum et proprietates ipsorum remanet in eis post generationem, quia efficiuntur eis naturales; et similiter habitus sunt

difficile mobiles, quia vertuntur in naturam; dispositiones autem et passiones, sive corporales sive animales, manent aliquantulum post actionem agentis, sed non semper, quia insunt ut in via ad naturam. Quod autem pertinet ad naturam superioris generis nullo modo post actionem agentis manet, sicut lumen non manet in diaphano, recedente illuminante. Esse autem non est natura vel essentia alicujus rei creatae sed solius Dei, ut ostensum est (l. 1, c. 21 et 22). Nulla igitur res remanere potest in esse, cessante operatione divina.

Adhuc, Circa rerum originem duplex est positio: una fidei, quod res de novo fuerunt a Deo productae in esse; et positio quorumdam philosophorum quod res ab aeterno a Deo fluxerunt. Secundum autem utramque positionem, oportet dicere quod res conserventur a Deo in esse. Nam, si res a Deo productae sunt in esse postquam non fuerunt, oportet quod esse rerum divinam voluntatem consequatur, et similiter non esse; quia permisit res non esse quando voluit, et fecit res esse cum voluit; tamdiu igitur sunt quamdiu Deus eas esse vult; sua igitur voluntas conservatrix est rerum. Si autem res ab aeterno a Deo fluxerunt, non est dare tempus aut instans in quo primo a Deo effluxerunt; aut igitur nunquam a Deo productae sunt, aut semper a Deo earum esse procedit quamdiu sunt; sua igitur operatione res in esse conservat.

Hinc est quod dicitur: *Portans omnia verbo virtutis suae*, Hebr., 1, 3. — Et Augustinus dicit: *Creatoris namque potentia et omnipotentis atque omnitenentis virtus causa est subsistendi omni creaturae; quae virtus ab eis quae creata sunt regendis si aliquando cessaret, simul et cessaret illorum species, omnisque natura consideret. Neque enim, sicut structor aedium, cum fabricaverit, abscedit, atque illo cessante atque abscedente, stat opus ejus; ita*

mundus vel ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen sui subraxerit (1).

Per hoc autem excluditur quorumdam loquentium in lege Maurorum positio, qui, ad hoc quod sustinere possent mundum Dei conservatione indigere, posuerunt omnes formas esse accidentia, et quod nullum accidens durat per duo instántia, ut sic semper rerum formatio esset in fieri, quasi res non indigeret causa agente, nisi dum est in fieri. Unde et aliqui eorum dicuntur ponere quod corpora indivisibilia, ex quibus omnes substantias dicunt esse compositas, quae sola secundum eos firmitatem habent, possunt ad horam aliquam remanere, si Deus suam gubernationem rebus subtraxerit. Quorum etiam quidam dicunt quod res esse non desineret, nisi Deus in ipsa accidens decisionis causaret. Quae omnia patet esse absurda.

CAPUT LXVI.

Quod nihil dat esse, nisi inquantum agit in virtute divina.

Ex hoc autem manifestum est quod omnia inferiora agentia non dant esse, nisi in quantum agunt in virtute divina.

Nihil enim dat esse, nisi in quantum est ens actu. Deus autem conservat res in esse per suam providentiam, ut ostensum est (c. 65). Ex virtute igitur divina est quod aliquid det esse.

Amplius, Quando aliqua agentia diversa sub uno agente ordinantur, necesse est quod effectus qui ab eis communiter fit sit eorum secundum quod uniuntur in participando motum et virtutem illius agentis; non enim plura faciunt unum, nisi in quantum unum sunt; sicut patet quod omnes

(1) S. Aug., *Super Gen. ad Litt.*, l. 4, c. 12.

qui in exercitu sunt operantur ad victoriam causandam, quam causant secundum quod sunt sub ordinatione ducis, cujus proprius effectus victoria est. Ostensum est autem (l. 1, c. 13) quod primum agens est Deus. Cum igitur esse sit communis effectus omnium agentium (nam omne agens facit esse actu), oportet quod hunc effectum producant, in quantum ordinantur sub primo agente et agunt in virtute ipsius.

Item, In omnibus causis agentibus ordinatis, quod est ultimum in generatione, et primum in intentione est proprius effectus primi agentis, sicut forma domus, quae est proprius effectus aedificatoris, posterius provenit quam praeparatio caementi et lapidum et lignorum, quae fiunt (1) per artifices inferiores qui subsunt aedificatori. In omni autem actione, esse in actu est principaliter intentum, et ultimum in generatione; nam, eo habito, quiescit agentis actio et motus patientis. Est igitur esse proprius effectus primi agentis, scilicet Dei; et omnia quae dant esse hoc habent, in quantum agunt in virtute Dei.

Amplius, Ultimum in bonitate et perfectione, inter ea in quae potest agens secundum, est illud in quod potest ex virtute agentis primi; nam complementum virtutis agentis secundi est ex virtute agentis primi. Quod autem est in omnibus agentibus perfectissimum, est esse; quaelibet enim natura vel forma perficitur per hoc quod est actu et comparatur ad esse in actu, sicut potentia ad actum ipsum. Igitur esse est quod agentia secunda agunt in virtute primi agentis.

Item, Secundum ordinem causarum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse; nam omnia alia sunt determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et

(1) *Quae fiunt...* i. e. quae praeparationes fiunt....

omnia alia agunt ipsum, in quantum agunt in virtute primi agentis; secunda autem agentia, quae sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis, agunt, sicut proprios effectus, alias perfectiones quae determinant esse.

Praeterea, Quod est per essentiam tale est propria causa ejus quod est per participationem tale, sicut ignis est causa omnium ignitorum. Deus autem solus est ens per essentiam suam, omnia autem alia sunt entia per participationem; nam in solo Deo esse est sua essentia. Esse igitur cujuslibet existentis est proprius effectus ejus, ita quod omne quod producit aliquid in esse hoc facit in quantum agit in virtute Dei.

Hinc est quod dicitur: *Creavit* Deus, *ut essent omnia*, Sap., 4, 14; et in pluribus Scripturae locis dicitur quod Deus omnia facit. — Et in Libro de Causis dicitur quod nec intelligentia dat esse, nisi in quantum est divina, et in quantum agit in virtute divina.

CAPUT LXVII.

Quod Deus est causa operandi omnibus operantibus.

Ex hoc autem apparet quod Deus est causa omnibus operantibus ut operentur.

Omne enim operans est aliquo modo causa essendi, vel secundum esse substantiale vel accidentale. Nihil autem est causa essendi, nisi in quantum agit in virtute divina, ut ostensum est (c. 66). Omne igitur operans operatur per virtutem Dei.

Adhuc, Omnis operatio quae consequitur aliquam virtutem attribuitur sicut causae illi rei quae dedit illam virtutem; sicut motus gravium et levium naturalis consequitur formam ipsorum secundum

quod sunt gravia et levia, et ideo causa ipsorum motus dicitur esse generans qui dedit formam. Omnis autem virtus uniuscujusque agentis est a Deo sicut a principio omnis perfectionis. Ergo, cum omnis operatio consequatur aliquam virtutem, oportet quod cujuslibet operationis causa sit Deus.

Amplius, Manifestum est quod omnis actio quae non potest permanere, cessante impressione alicujus agentis, est ab illo agente; sicut manifestatio colorum non posset esse, cessante actione solis, quae aerem illustrat; unde non est dubium quin sol sit causa manifestationis colorum; et similiter patet de motu violento, qui cessat, cessante violentia impellentis. Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus cum primo esse inceperunt, sed quamdiu sunt esse in eis causat, res in esse conservans, ut ostensum est (c. 65), ita, non solum cum res primo conditae sunt eis virtutes operativas indidit, sed semper eas in rebus causat; unde, cessante influentia divina, omnis operatio cessaret. Omnis igitur rei operatio in Ipsum reducitur sicut in causam.

Item, Quidquid applicat virtutem activam ad agendum dicitur esse causa illius actionis; artifex enim applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem dicitur esse causa illius actionis, sicut coquus decoctionis, quae est per ignem. Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo: applicantur enim virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis vel animae; primum autem principium utriusque motus est Deus; est enim primum movens omnino immobile, ut supra (l. 1, c. 13) ostensum est; et similiter omnis motus voluntatis, quo applicantur aliquae virtutes ad operandum, reducitur in Deum sicut in primum appetibile et in primum volentem. Omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti.

Adhuc, In omnibus causis agentibus ordinatis, semper oportet quod causae sequentes agant in virtute causae primae; sicut, in rebus naturalibus, corpora inferiora agunt in virtute corporum caelestium, et, in rebus voluntariis, omnes artifices inferiores operantur secundum imperium supremi architectonis. In ordine autem causarum agentium, Deus est prima causa, ut ostensum est (l. 1, c. 13). Ergo omnes causae inferiores agentes agunt in virtute Ipsius. Causa autem actionis magis est id cujus virtute agitur quam etiam illud quod agit, sicut principale agens magis agit quam instrumentum. Deus igitur principalius est causa cujuslibet actionis quam etiam secundae causae agentes.

Item, Omne operans, per suam operationem, ordinatur ad finem ultimum. Oportet autem quod vel operatio ipsa sit finis, vel operatum quod est operationis effectus. Ordinare autem res in finem est ipsius Dei, ut supra (c. 64) ostensum est. Oportet igitur dicere quod omne agens in virtute divina agat. Ipse igitur est qui est causa actionis omnium rerum.

Hinc est quod dicitur: *Omnia opera nostra operatus es nobis Domine*, Isai. 26, 12; et: *Sine me nihil potestis facere*, Joan., 15, 5; et: *Deus est qui operatur in vobis velle et perficere, pro bona voluntate*, Philipp., 2, 13. Et hac ratione frequenter in Scriptura naturae effectus operationi divinae attribuuntur, quia Ipse est qui operatur in omni operante per naturam vel per voluntatem, sicut illud: *Nonne sicut lac mulsisti me, et sicut caseum me coagalasti? Pelle et carnibus vestistis me, ossibus et nervis compegisti me*, Job 10, 10 et 11; et: *Intonuit de caelo Dominus, et Altissimus dedit vocem suam: grando et carbones ignis*, Psalm., 17, 14.

CAPUT LXVIII.

Quod Deus est ubique et in omnibus rebus.

Ex hoc autem apparet quod Deum necesse est esse ubique et in omnibus rebus.

Movens enim et motum oportet simul esse, ut probat Philosophus.(Physic., 7, text. comm. 10 et infra). Deus autem omnia movet ad suas operationes (1), ut ostensum est (c. 67). Est igitur in omnibus rebus.

Item, Omne quod est in loco vel in re quacumque, aliquo modo contingit ipsam; res enim corporea est in aliquo sicut in loco secundum contactum quantitatis dimensivae. Res autem incorporea in aliquo esse dicitur secundum contactum virtutis, cum careat dimensiva quantitate. Sic igitur se habet res incorporea ad hoc quod sit in aliquo per virtutem suam, sicut se habet res corporea ad hoc quod sit in aliquo per quantitatem dimensivam. Si autem esset aliquod corpus habens quantitatem dimensivam infinitam, oporteret illud esse ubique. Ergo, si sit aliqua res incorporea habens virtutem infinitam, oportet quod sit ubique. Ostensum est autem (l. 1, c. 43) Deum esse infinitae virtutis. Est igitur ubique.

Adhuc, Sicut se habet causa particularis ad particularem effectum, ita se habet causa universalis ad universalem effectum. Oportet autem causam particularem proprio effectui particulari adesse simul; sicut ignis per suam essentiam calefacit, et anima per suam essentiam vitam corpori confert. Cum igitur Deus sit causa universalis totius esse,

(1) *Omnia movet ad suas operatione,* i. e. Deus movet omnes res ad operationes ipsarum, seu movet eas ut operentur.

ut ostensum est (l. 2, c. 6), oportet quod, in quocumque est invenire esse (1) ei adsit divina praesentia.

Amplius, Quodcumque agens et praesens tantum uni suorum effectuum, ejus actio non potest derivari ad alia nisi illo effectu mediante, eo quod agens et patiens oportet esse simul; sicut vis motiva non movet alia membra nisi mediante corde. Si igitur Deus esset praesens uni tantum suorum effectuum, utpote primo mobili, quod ab eo immediate movetur, sequeretur quod ejus actio non posset ad alia derivari nisi illo mediante. Hoc autem est inconveniens. Si enim alicujus agentis actio non potest derivari ad alia nisi mediante aliquo primo, oportet quod illud proportionaliter respondeat agenti secundum totam ejus virtutem; aliter enim non posset agens tota sua virtute uti, sicut videmus quod omnes motus quos potest causare virtus motiva expleri possunt per cor. Non est autem aliqua creatura per quam posset expleri quidquid divina virtus facere potest; cum divina virtus excedat in infinitum quamlibet rem creatam, ut apparet ex his quae ostensa sunt (l. 1, c. 43). Inconveniens est igitur dicere quod divina actio non se extendat ad alia nisi mediante uno primo. Non est igitur praesens in uno tantum suorum effectuum, sed in omnibus; eadem enim ratione opinabitur, si quis dicat eum esse in aliquibus et non in omnibus, quia, quocumque modo effectus divini accipiantur, non sufficienter explere poterunt divinae virtutis executionem.

Praeterea, Necesse est ut causa agens sit simul cum suo effectu proximo et immediato. In qualibet autem re est aliquis effectus proximus et immediatus ipsius Dei; ostensum est enim (l. 2, c. 21) quod solus Deus creare potest; in qualibet

(1) *In quocumque est invenire esse*, i. e. in quocumque τό esse potest inveniri.

autem re est aliquid quod per creationem causatur: in rebus quidem corporalibus, prima materia; in rebus autem incorporeis, simplices earum essentiae, ut ex his apparet quae sunt determinata (l. 2, c. 15 et seq.). Oportet igitur simul Deum adesse in omnibus rebus, praesertim cum ea quae de non esse ad esse produxit continuo et semper in esse conservet, ut ostensum est (c. 65).

Hinc est quod dicitur: *Caelum et terram ego impleo*, Jerem., 23, 24; et: *Si ascendero in caelum, tu illic es; si descendero ad infernum, ades*, Psalm. 108, 8.

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium Deum in aliqua parte mundi determinata esse, puta in primo caelo et in parte orientis, unde est principium motus caeli. Quorum tamen dictum sustineri posset, si sane accipiatur, ut scilicet non intelligamus Deum aliqua determinata mundi parte esse conclusum, sed quia omnium corporearum motionum principium, secundum naturae ordinem, ab aliqua determinata incipit parte, Deo movente; propter quod et in sacra Scriptura Deus dicitur specialiter esse in caelo, secundum illud: *Caelum mea sedes*, Isai., 66, 1; et: *Caelum caeli Domino*, Psalm. 113, 16. Sed ex hoc quod, praeter naturae ordinem, etiam in infimis corporibus Deus aliquid operatur quod virtute caelestis corporis causari non potest, manifeste ostenditur Deum, non solum caelesti corpori, sed etiam infimis rebus immediate adesse.

Non est autem aestimandum Deum sic esse ubique quod per locorum spatia dividatur, quasi una pars ejus sit hic et alia alibi; sed totus ubique est; Deus enim, cum sit omnino simplex, partibus caret.

Neque sic simplex est sicut punctus qui est terminus continui et qui, propter hoc, determina-

tum situm in continuo habet; unde non potest unus punctus nisi in uno loco indivisibili esse. Deus autem indivisibilis est, quasi omnino extra genus continui existens; unde non determinatur ad locum, vel magnum vel parvum, ex necessitate suae essentiae, quasi oporteat eum esse in aliquo loco, cum ipse fuerit ab aeterno ante omnem locum; sed immensitate suae virtutis attingit omnia quae sunt in loco, cum sit universalis causa essendi, ut dictum est. Sic igitur Ipse totus est ubicumque est, quia per simplicem suam virtutem universa attingit.

Non est tamen aestimandum quod sic sit in rebus quasi in rebus mixtus; ostensum est enim (l. 1, c. 26 et 27) quod neque materia neque forma est alicujus, sed est in operibus per modum causae agentis.

CAPUT LXIX.

De opinione eorum qui a rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones.

Ex praemisssis autem quidam occasionem errandi sumpserunt, putantes quod nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum naturalium, ita scilicet quod ignis non calefacit; sed Deus causat calorem, praesente igne; et similiter dicunt in aliis omnibus effectibus naturalibus.

Hunc autem errorem rationibus confirmare conati sunt, ostendentes nullam formam, neque substantialem neque accidentalem, nisi per viam creationis produci in esse; non enim possunt formae et accidentia fieri ex materia, cum non habeant materiam partem sui; unde, si fiant, oportet quod fiant ex nihilo, quod est creari; et, quia creatio solius Dei actio est, ut ostensum est (l. 2, c. 12)

sequi videtur quod solus Deus tam formas substantiales quam accidentales in natura producat.

Huic autem positioni partim etiam quorumdam philosophorum opinio concordavit.

Quia enim omne quod per se non est ab eo quod est per se derivatum invenitur, videtur quod formae rerum quae non sunt per se existentes, sed in materia proveniant ex formis quae per se sine materia sunt; quasi formae in materia existentes sint quaedam participationes illarum formarum quae sine materia sunt. Et propter hoc Plato (1) posuit species rerum sensibilium esse quasdam formas separatas, quae sunt causae essendi his sensibilibus secundum quod eas participant. Avicenna vero posuit omnes formas substantiales ab intelligentia agente effluere; accidentales autem formas esse ponebat materiae dispositiones, quae ex actione inferiorum agentium materiam disponentium proveniebant; in quo a priore stultitia declinabat. Hujus autem signum esse videbatur quod nulla virtus activa invenitur esse in istis corporibus nisi accidentalis forma, sicut qualitates activae et passivae, quae non videntur esse ad hoc sufficientes quod substantiales formas causare possint. Inveniuntur etiam quaedam in istis inferioribus quae non generantur ex similibus, sicut animalia ex putrefactione generata, unde videtur quod horum formae ex altioribus proveniant principiis, et pari ratione aliae formae quarum quaedam sunt multo nobiliores.

Quidam vero, ad hoc, argumentum assumunt ex naturalium corporum imbecillitate ad agendum; nam omnis corporis forma est adjuncta quantitati; quantitas autem impedit et actionem et motum; cujus signum ponunt quia, quantum additur in quantitate alicui corpori, tanto fit ponderosius et

(1) *Tim.*, c. 10; *de Rep.* et alibi.

tardatur motus ejus; unde ex hoc concludunt quod nullum corpus sit activum, sed passivum tantum.

Hoc etiam nituntur ostendere per hoc quod omne patiens est subjectum agenti et quod omne agens praeter primum, quod causat (1) requirit subjectum inferius se; nulla autem substantia est inferior corporali; unde videtur quod nullum corpus sit activum.

Addunt etiam, ad hoc, quod corporalis substantia est in ultima distantia a primo agente; unde non videtur eis quod virtus activa perveniat usque ad substantiam corporalem, sed, sicut Deus est agens tantum, ita substantia corporalis, cum sit infima in genere rerum sit passiva tantum.

Propter has igitur rationes ponit Avicebron (2) quod nullum corpus est activum, sed quod virtus substantiae spiritualis, pertransiens per corpora, agit actiones quae per corpora fieri videntur.

Quidam etiam loquentes in lege Maurorum dicuntur ad hoc rationem inducere quod etiam accidentia non sint ex actione corporum, quia accidens non transit a subjecto in subjectum; unde reputant impossibile quod calor transeat a corpore calido in aliud corpus ab ipso calefactum; sed dicunt omnia hujusmodi accidentia creari a Deo.

Ad praemissas autem positiones multa inconvenientia sequuntur.

Si enim nulla inferior causa, et maxime corporalis, aliquid operatur, sed Deus operatur in omnibus solus, Deus autem non variatur per hoc quod operatur in rebus diversis, non sequetur diversus effectus ex diversitate rerum in quibus operatur. Hoc autem ad sensum apparet falsum; non enim ex appositione calidi sequitur infrigidatio, sed

(1) *Causat*, i. e. creat, et per consequens non requirit subjectum.

(2) In libro *Fontis vitae*.

calefactio tantum, neque ex semine hominis sequitur generatio nisi hominis. Non ergo causalitas effectuum inferiorum est ita attribuenda divinae virtuti quod subtrahatur causalitas inferiorum agentium.

Item, contra rationem sapientiae est ut sit aliquid frustra in operibus sapientis. Si autem res creatae nullo modo operentur ad effectus producendos, sed solus Deus operetur omnia immediate, frustra essent adhibitae ab ipso aliae res ad producendos effectus. Repugnat igitur praedicta positio divinae sapientiae.

Adhuc, Quod dat alicui aliquod principale dat eidem omnia quae consequuntur ad illud, sicut causa quae dat corpori elementari gravitatem dat ei motum deorsum. Facere autem aliquid actu consequitur ad hoc quod est esse actu, ut patet in Deo; ipse enim est actus purus et est prima causa essendi omnibus, ut supra (l. 1, c. 10 et 13, l. 2, c. 15) dictum est. Si igitur communicavit aliis similitudinem suam quantum ad esse, inquantum res in esse produxit, consequens est quod communicavit eis similitudinem suam quantum ad agere, ut etiam res creatae habeant proprias actiones.

Amplius, Perfectio effectus determinat perfectionem causae; major enim virtus perfectiorem effectum inducit. Deus autem est perfectissimum agens. Oportet igitur quod res ab Ipso creatae perfectionem ab eo consequantur. Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis. Sed, si nulla creatura habet aliquam actionem ad aliquem effectum producendum, multum detrahitur perfectioni creaturae: ex abundantia enim perfectionis est quod perfectionem quam habet possit alteri communicare. Detrahit igitur haec positio divinae virtuti.

Item, Sicut est boni bonum facere, ita summi boni est aliquid optime facere. Deus autem est

summum bonum, ut ostensum est (l. 1, c. 14). Igitur ejus est facere optime omnia. Melius autem est bonum quod, alicui collatum, sit multorum commune quam quod sit proprium, quia bonum commune semper invenitur esse divinius quam bonum unius tantum. Sed bonum unius fit multis commune, si ab uno in alia derivatur; quod non potest esse, nisi inquantum diffundit ipsum in alia per propriam actionem; si vero potestatem non habet illud in alia transfundendi, manet sibiipsi proprium. Sic igitur Deus rebus creatis suam bonitatem communicavit ut una res quod accepit possit in aliam rem transfundere. Detrahere ergo actiones proprias a rebus creatis est divinae bonitati derogare.

Adhuc, Subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent; nam singula in seipsis sunt bona, simul autem omnia sunt optima propter ordinem universi; semper enim totum melius est partibus et (est) finis ipsarum. Si autem a rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem; rerum enim quae sunt diversae secundum suas naturas non est colligatio in ordinis unitatem, nisi per hoc quod quaedam agunt et quaedam patiuntur. Inconveniens igitur est dicere quod res non habent proprias actiones.

Amplius, Si effectus non producuntur ex actione rerum creatarum, sed solum ex actione Dei, impossibile est quod per effectus manifestetur virtus alicujus causae creatae; non enim effectus ostendit virtutem causae, nisi ratione actionis, quae, a virtute procedens, ad effectum terminatur. Natura autem causae non cognoscitur per effectum, nisi inquantum per ipsum cognoscitur ejus virtus, quae naturam consequitur. Si igitur res creatae non habeant actiones ad producendum effectus, sequitur quod nunquam natura alicujus rei creatae poterit

cognosci per effectum; et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiae naturalis, in qua praecipue demonstrationes per effectum sequuntur.

Item, Apparet per inductionem in omnibus quod simile agat suum simile. Id autem quod generatur in rebus inferioribus non est forma tantum, sed compositum ex materia et forma; nam omnis generatio ex aliquo est, scilicet ex materia, et ad aliquid, scilicet ad formam. Oportet igitur quod generans non sit forma tantum, sed compositum ex materia et forma. Non igitur species rerum separatarum, ut Platonici posuerunt, neque intelligentia agens, ut posuit Avicenna, est causa formarum quae sunt in materiis, sed magis hoc compositum ex materia et forma.

Item, Si agere sequitur ad esse in actu; inconveniens est quod actus perfectior actione destituatur. Perfectior autem actus est forma substantialis quam forma accidentalis. Si igitur formae accidentales quae sunt in rebus corporalibus habent proprias actiones, multo magis forma substantialis habet aliquam propriam actionem. Non est autem (formae) ejusmodi actio disponere materiam, quia hoc fit per alterationem, ad quam sufficiunt formae accidentales. Igitur forma generantis est principium actionis ut forma substantialis introducatur in generatum.

Rationes autem quas inducunt facile est solvere.

Cum enim ad hoc aliquid fiat ut sit, sicut forma non dicitur ens quasi ipsa habeat esse, sed quia per eam compositum est, ita nec forma proprie fit, sed incipit esse per hoc quod compositum sit reductum de potentia in actum, qui est forma.

Nec etiam oportet ut omne quod habet aliquam formam quasi participatam recipiat eam immediate ab eo quod est essentialiter forma, sed immediate quidem ab alio quod habet similem formam simili modo, scilicet participatam, quod tamen agat in

virtute illius formae separatae, si qua sit talis; sic enim agens similem effectum sibi producit.

Similiter etiam nec oportet quod, quia omnis actio inferiorum corporum fit per qualitates activas et passivas, quae sunt accidentia, non producatur ex actione earum nisi accidens; quia illae formae accidentales, sicut causantur a forma substantiali, quae simul cum materia est causa propriorum accidentium, ita agunt virtute formae substantialis; quod autem agit in virtute alterius producit effectum similem, non sibi tantum, sed magis ei in cujus virtute agit, sicut ex actione instrumenti fit in artificiato similitudo artis; ex quo sequitur quod ex actione formarum accidentalium producuntur formae substantiales, inquantum agunt instrumentaliter in virtute substantialium formarum.

In animalibus vero quae ex putrefactione generantur, causatur forma substantialis ex agente corporali, scilicet corpore caelesti, quod est primum alterans; unde oportet quod omnia moventia ad formam, in istis inferioribus, agant in virtute illius et propter hoc ad producendas aliquas formas imperfectas sufficit virtus caelestis absque agente univoco; ad producendas autem formas perfectiores, sicut sunt animae animalium perfectorum, requiritur cum agente caelesti agens univocum; talia enim animalia non generantur nisi ex semine; et propter hoc dicit Aristoteles (Physic. 2, text. comm. 17) quod homo generat hominem et sol.

Non est autem verum quod quantitas impediat actionem formae nisi per accidens, inquantum scilicet omnis quantitas continua est in materia; forma autem in materia existens, cum sit minoris actualitatis, est per consequens minoris virtutis in agendo unde corpus quod habet minus de materia et plus de forma, sicut ignis, est magis activum.

Supposito autem modo actionis quam forma in

materia existens habere potest, quantitas coauget magis quam minuat actionem; nam, quanto corpus ignis fuerit majus, supposita aeque intensa caliditate, tanto magis calefacit; et, supposita gravitate aeque intensa, quanto majus fuerit corpus grave, tanto velocius movebitur motu naturali, et inde est quod tardius movetur motu innaturali (1); quia igitur corpora gravia sunt tardioris motus innaturalis, cum fuerint majoris quantitatis, non ostenditur quod quantitas impediat actionem, sed magis quod coaugeat ipsam (2).

Non oportet etiam quod corpus omne careat actione propter hoc quod, in ordine rerum, substantia corporalis est infima secundum suum genus; quia etiam inter corpora unum est superius altero et formalius et magis activum, sicut ignis est respectu inferiorum corporum, nec tamen etiam infimum corpus excluditur ab agendo. Manifestum est enim quod corpus non potest agere se toto, cum sit compositum ex materia, quae est ens in potentia, et forma, quae est actus; agit enim unumquodque secundum quod est actu; et propter hoc, omne corpus agit secundum suam formam, ad quam comparatur aliud corpus, scilicet patiens, secundum

(1) *Motu naturali*, scilicet deorsum; — *motu innaturali* scilicet *sursum*. — Advertendum est hoc exemplum ex apparentibus sumi, quod enim corpus grave, quanto majus fuerit, tanto velocius moveatur motu naturali, i. e. cadat, non verum est, nisi accidentaliter, i. e. inquantum figura ejus aptior est ad patiendum aeris impedimentum, a quo oritur velocitatis inaequalitas in casu gravium. Attamen principium in quo stat argumentum verissimum est; cum enim reipsa, abstracto aeris impedimento, gravia majoris vel minoris quantitatis eadem velocitate cadant, legitime concluditur (et haec est hodie communis conclusio physicorum) quod actio attractiva per quam cadunt eorum quantitati proportionatur.

(2) *Coaugeat ipsam.* — Hic loquitur S. Thomas de actione qua corpus resistit motui innaturalis quaequidem similiter ejus quantitati proportionatur.

suam materiam, ut subjectum, in quantum materia ejus est in potentia ad formam agentis. Si autem e converso ad formam corporis patientis sit in potentia materia corporis agentis, erunt agentia et patientia ad invicem, sicut accidit in duobus corporibus elementaribus; sin autem, erit unum tantum agens et alterum tantum patiens respectu illius, sicut est comparatio corporis caelestis ad corpus elementare. Sic igitur corpus agit in subjectum, non ratione totius corporis, sed formae per quam agit.

Non est etiam verum quod corpora sint in ultima remotione a Deo. Cum enim Deus sit actus purus, secundum hoc aliqua magis vel minus ab eo distant secundum quod sunt plus vel minus in actu vel in potentia. Illud etiam in entibus est extreme distans a Deo quod est potentia tantum, scilicet materia prima; unde ejus tantum est pati et non agere. Corpora vero, cum sint composita ex materia et forma, accedunt ad divinam similitudinem inquantum habent formam, quam Aristoteles (Physic., 1, text. comm. 48) nominat divinum quoddam; et propter hoc, secundum quod habent formam, agunt; secundum vero quod habent materiam, patiuntur.

Ridiculum autem est dicere quod ideo corpus non agat quia accidens non transit de subjecto in subjectum. Non enim hoc modo dicitur corpus calidum calefacere quod idem numero calor qui est in calefaciente corpore transeat ad corpus calefactum, sed quia virtute caloris qui est in calefaciente corpore, alius calor numero fit actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia (1); agens enim naturale non est traducens pro-

(1) Notandum est quod haec sancti Doctoris assertio recentiorum physicorum theoriae maxime consonat. Calor enim secundum eos, nihil est nisi motus aliquis seu vibratio par-

priam formam in alterum subjectum, sed reducens subjectum quod patitur de potentia in actum. Non igitur auferimus proprias actiones rebus creatis, quamvis omnes effectus rerum creatarum Deo attribuamus, quasi in omnibus operanti.

CAPUT LXX.

Quomodo idem effectus sit a Deo et a naturali agente.

Quibusdam autem difficile videtur ad intelligendum quod effectus naturales attribuantur Deo et naturali agenti.

Nam una actio a duobus agentibus non videtur progredi posse. Si igitur actio per quam naturalis effectus producitur procedit a corpore naturali, non procedit a Deo.

Item, Quod potest fieri sufficienter per unum superfluum est quod fiat per multa; videmus enim quod natura non facit per duo instrumenta quod potest facere per unum. Cum igitur virtus divina sufficiens sit ad producendos, effectus naturales, superfluum est adhibere, ad eosdem effectus producendos, etiam naturales virtutes; vel, si virtus naturalis sufficienter proprium effectum producit, superfluum est quod divina virtus ad eumdem effectum agat.

Praeterea, si Deus totum effectum naturalem producit, nihil de effectu relinquitur naturali agenti ad producendum. Non videtur igitur esse possibile quod eosdem effectus Deus producere dicatur quod res naturales producunt.

ticularum imponderabilis cujusdam fluidi, quod omnibus corporibus inest. Unde fit ut cum corpus aliquod calefacit aliud vibratio hujus fluidi, quae in calefaciente actualiter existit, reducit de potentia in actum vibrationem quae in calefaciendo corpore in potentia erat.

Haec autem difficultatem non afferunt, si praemissa considerentur.

In quolibet enim agente est duo considerare, scilicet rem ipsam quae agit et virtutem qua agit sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis inquantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit, vel conservat eam, aut etiam applicat eam ad agendum; sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum cui tamen interdum formam non dat, per quam agit instrumentum, nec conservat, sed dat ei solum motum. Oportet igitur quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium; agit enim in virtute omnium: et, sicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum; nam virtus infimi agentis non habet quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute superioris proximi, et virtus illius ex virtute superioris, et sic virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus, quasi causa immediata; sicut patet in principiis demonstrationum, quorum primum est immediatum. Sicut igitur non est inconveniens quod una actio producatur ex aliquo agente et ejus virtute, ita non est inconveniens quod producatur idem effectus ab inferiori agente et a Deo, ab utroque immediate, licet alio et alio modo.

Patet etiam quod, si res naturalis producat proprium effectum, non est superfluum quod Deus illum producat, quia res naturalis non producit ipsum nisi virtute divina; neque est superfluum, si Deus per se ipsum potest omnes effectus producere, quod per quasdam alias causas producantur; non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam

similitudinem rebus communicare voluit non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent; his enim duobus modis creaturae communiter omnes divinam similitudinem consequuntur, ut supra (c. 21) ostensum est. Per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparet.

Patet autem quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur quasi partim a Deo et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum; sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus.

CAPUT LXXI.

Quod divina providentia non excludit malum totaliter a rebus.

Ex his etiam apparet quod divina providentia, quae res gubernat, non impedit quin corruptio et defectus et malum in rebus inveniatur.

Divina enim gubernatio, qua Deus in rebus operatur non excludit operationes causarum secundarum, sicut jam ostensum est (c. 70). Contingit autem provenire defectum in effectu propter defectum causae secundae agentis, absque eo quod sit defectus in primo agente, sicut cum, in effectu artificis habentis perfecte artem, contingit aliquis defectus propter instrumenti defectum; et sicut hominem cujus vis motiva est fortis contingit claudicare, non propter defectum virtutis motivae, sed propter tibiae curvitatem. Contingit igitur, in his quae aguntur et gubernantur a Deo, aliquem defectum et aliquod malum inveniri propter defectum secundorum agentium, licet in ipso Deo nullus sit defectus.

Amplius, Perfecta bonitas in rebus creatis non inveniretur, nisi esset ordo bonitatis in eis, ut scilicet quaedam sint aliis meliora; non enim implerentur omnes gradus possibiles bonitatis, neque etiam aliqua creatura Deo assimilaretur quantum ad hoc quod alteri emineret; tolleretur etiam summus decor a rebus, si ab eis ordo distinctorum et disparium tolleretur, et, quod est amplius, tolleretur multitudo a rebus, inaequalitate bonitatis sublata, cum, per differentias quibus res ab invicem differunt, unum altero melius existat, sicut animatum inanimato et rationale irrationali; et sic, si aequalitas omnimoda esset in rebus, non esset nisi unum bonum creatum; quod manifeste perfectioni derogat creaturae. Gradus autem bonitatis superior est ut aliquid sit bonum quod non possit deficere a bonitate: inferior autem eo est quod potest a bonitate deficere (1). Utrumque igitur gradum bonitatis perfectio universi requirit. Ad providentiam autem gubernantis pertinet perfectionem in rebus gubernatis conservare, non autem eam minuere. Igitur non pertinet ad divinam providentiam ut omnino excludat a rebus potentiam deficiendi a bono. Hanc autem potentiam sequitur malum; quia quod potest deficere, quandoque deficit; et ipse defectus boni malum est, ut supra ostensum est (c. 7). Non est igitur ad divinam providentiam pertinens ut omnino malum a rebus gubernatis prohibeat.

Adhuc, Optimum in gubernatione qualibet est ut rebus gubernatis secundum modum suum provideatur; in hoc enim regiminis justitia consistit. Sicut igitur esset contra rationem humani regiminis si impedirentur a gubernatore civitatis homines agere secundum sua officia, nisi forte quandoque

(1) *Eo est quod potest*, i. e. inferior gradus bonitatis est ut aliquid sit bonum quod possit a bonitate deficere.

ad horam propter aliquam necessitatem, ita esset contra rationem divini regiminis si non sineret res creatas agere secundum modum propriae naturae. Ex hoc autem quod creaturae sic agunt, sequitur corruptio et malum in rebus, cum, propter contrarietatem et repugnantiam quae est in rebus, una res sit alterius corruptiva. Non est igitur ad divinam providentiam pertinens malum omnino a rebus gubernatis excludere.

Item, Impossibile est quod agens operetur aliquod malum, nisi propter hoc quod intendit aliquod bonum, sicut ex superioribus (c. 4) apparet. Prohibere autem cujuscumque boni intentionem universaliter a rebus creatis non pertinet ad providentiam ejus qui est omnis boni causa; sic enim multa bona subtraherentur ab universitate rerum; sicut, si subtraheretur igni intentio generandi sibi simile, ad quam sequitur hoc malum quod est corruptio rerum combustibilium; tolleretur hoc bonum quod est generatio ignis et conservatio ipsius secundum suam speciem. Non est igitur divinae providentiae malum totaliter a rebus excludere.

Adhuc, Multa bona sunt in rebus, quae, nisi mala essent, locum non haberent; sicut non esset patientia justorum, si non esset malignitas persequentium; nec esset locus justitiae vindicativae, si delicta non essent; in rebus etiam naturalibus, non esset unius generatio nisi esset alterius corruptio. Si ergo malum totaliter ab universitate rerum per divinam providentiam excluderetur, oporteret etiam bonorum multitudinem diminui: quod esse non debet, quia virtuosius est bonum in bonitate quam in malitia malum, sicut ex superioribus (c. 12) patet. Igitur non debet per divinam providentiam totaliter malum excludi a rebus.

Amplius, Bonum totius praeminet bono partis. Ad prudentem igitur gubernatorem pertinet negli-

gere aliquem defectum bonitatis in parte, ut fiat augmentum bonitatis in toto; sicut artifex abscondit fundamentum sub terra, ut tota domus habeat firmitatem. Sed, si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret perfectionis universi, cujus pulchritudo ex ordinata bonorum et malorum adunatione consurgit, dum mala ex bonis deficientibus proveniunt, et tamen ex eis quaedam bona consequuntur ex providentia gubernantis sicut et silentii interpositio facit cantilenam esse suavem. Non igitur per divinam providentiam debuit malum a rebus excludi.

Adhuc, Res aliae, et praecipue inferiores, ad bonum hominis ordinantur sicut ad finem. Si autem nulla mala essent in rebus, multum de bono hominis diminueretur, et quantum ad cognitionem, et quantum ad boni desiderium vel amorem; nam bonum ex comparatione mali magis cognoscitur, et dum aliqua mala perpetrantur, ardentius bona optamus: sicut quantum bonum sit sanitas infirmi maxime cognoscunt, qui etiam ad eam magis exardent quam sani. Non igitur pertinet ad divinam providentiam mala a rebus totaliter excludere.

Propter quod dicitur: *Faciens pacem, et creans malum*, Isai., 45, 7; et: *Si erit malum in civitate quod Dominus non fecerit,* Amos, 3, 6.

Per hoc autem excluditur quorumdam error, qui propter hoc quod mala in mundo evenire videbant, dicebant Deum non esse, sicut Boetius (1) introducit quemdam philosophorum quaerentem: *Si Deus est unde mala?* Esset autem e contrario arguendum: Si malum est, Deus est. Non enim esset malum, sublato ordine boni, cujus privatio est malum; hic autem ordo non esset, si Deus non esset.

Tollitur etiam et erroris occasio, per praemissa,

(1) *De Consol.*, l. 1, pros. 4, p. 54.

illis qui divinam providentiam usque ad haec corruptibilia extendi negabant, propter hoc quod in eis multa mala advenire conspiciebant; sola autem incorruptibilia divinae providentiae subdi dicebant, in quibus nullus defectus nec malum aliquod invenitur.

Per hoc etiam tollitur errandi occasio Manichaeis, qui duo prima principia agentia posuerunt, bonum et malum, quasi malum sub providentia boni Dei locum habere non posset.

Solvitur etiam quorumdam dubitatio, utrum scilicet actiones malae sint a Deo. Nam cum ostensum sit (c. 70) omne agens actionem suam producere, in quantum agit virtute divina, et ex hoc Deum esse omnium et effectuum et etiam actionum causam, itemque ostensum sit (c. 70) quod malum et defectus in his quae providentia divina reguntur accidat ex conditione secundarum causarum, in quibus potest esse defectus, manifestum est quod actiones malae, secundum quod deficientes sunt, non sunt a Deo, sed a causis proximis deficientibus; quantum autem ad id quod de actione et de entitate habent; oportet quod sint a Deo; sicut claudicatio est a virtute motiva quantum ad id quod habet de motu, quantum vero ad id quod habet de defectu est ex curvitate cruris.

CAPUT LXXII.

Quod divina providentia non excludit contingentiam a rebus.

Sicut autem divina providentia non excludit universaliter malum a rebus, ita etiam non excludit contingentiam, nec necessitatem rebus imponit.

Jam enim ostensum est (c. 70) quod operatio providentiae, qua Deus operatur in rebus, non excludit causas secundas, sed per eas impletur, in quantum agunt virtute Dei. Ex causis autem pro-

ximis aliqui effectus dicuntur necessarii vel contingentes, non autem ex remotis causis, nam fructificatio plantae est effectus contingens propter causam proximam, quae est vis germinativa, quae potest impediri et deficere, quamvis causa remota, scilicet sol, sit causa ex necessitate agens. Cum igitur inter causas proximas multa sint quae deficere possunt, non omnes effectus qui providentiae subduntur erunt necessarii, sed plurimi sunt contingentes.

Adhuc, Ad divinam providentiam pertinet ut gradus entium qui possibiles sunt adimpleantur, ut ex supradictis (c. 71) patet. Ens autem dividitur per contingens et necessarium; et est per se divisio entis. Si igitur divina providentia excluderet omnem contingentiam, non omnes gradus entium conservarentur.

Amplius, Quanto aliqua sunt propinquiora Deo, tanto magis de ejus similitudine participant; et quanto magis distant, tanto magis a similitudine ipsius deficiunt. Illa autem quae sunt Deo propinquissima sunt omnino immobilia, scilicet substantiae separatae, quae maxime ad Dei similitudinem accedunt, qui est omnino immobilis; ea autem quae sunt his proxima et moventur immediate ab his, quae semper eodem modo se habent, quamdam immobilitatis speciem retinent in hoc quod semper eodem modo moventur, sicut corpora caelestia. Sequitur ergo quod ea quae consequuntur ad ista, et ab eis mota longius ab immobilitate Dei distant, ut scilicet non semper eodem modo moveantur; et in hoc ordinis pulchritudo apparet. Omne autem necessarium, in quantum hujusmodi, semper eodem modo se habet. Repugnaret igitur divinae providentiae, ad quam pertinet ordinem in rebus statuere et conservare, si omnia ex necessitate evenirent.

Praeterea, Quod necessarium est esse semper est. Nullum autem corruptibile semper est. Si igitur

divina providentia hoc requirit quod omnia sint necessaria, sequitur quod nihil sit in rebus corruptibile, et per consequens nec generabile. Subtrahetur ergo a rebus tota pars generabilium et corruptibilium; quod perfectioni derogat universi.

Adhuc, In omni motu est quaedam generatio et corruptio; nam in eo quod movetur, aliquid incipit et aliquid desinit esse. Si ergo omnis generatio et corruptio subtraheretur, subtracta contingentia rerum omnium, ut ostensum est, consequens est quod et motus subtraheretur a rebus, et omnia mobilia.

Item, Debilitatio virtutis alicujus substantiae et ejus impedimentum ex aliquo contrario agente est ex aliqua ejus immutatione. Si ergo divina providentia nòn impedit motum a rebus, neque etiam impedietur debilitatio virtutis ipsarum aut impedimentum ex resistentia alterius. Ex virtutis autem debilitate et ejus impedimento contingit quod res naturalis non semper eodem modo operatur, sed quandoque deficit ab eo quod competit sibi secundum suam naturam, ut sic naturales effectus non ex necessitate proveniant. Non igitur pertinet ad providentiam divinam quod rebus provisis necessitatem imponat.

Amplius, In his quae providentia debite reguntur, non debet esse aliquid frustra. Cum igitur manifestum sit causas aliquas esse contingentes ex eo quod impediri possunt ut non producant suos effectus, patet quod contra rationem providentiae esset quod omnia ex necessitate contingerent. Non igitur divina providentia necessitatem rebus imponit, contingentiam a rebus universaliter excludens.

CAPUT LXXIII.

Quod divina providentia non excludit arbitrii libertatem.

Ex quo etiam patet quod providentia divina voluntatis libertati non repugnat.

Cujuslibet enim gubernantis prudentis gubernatio ad perfectionem rerum gubernatarum ordinatur vel adipiscendam vel augendam vel conservandam. Quod igitur perfectionis est magis conservandum est per providentiam quam quod est imperfectionis et defectus. In rebus autem inanimatis, causarum contingentia ex imperfectione et defectu est; secundum enim suam naturam sunt determinatae ad unum effectum, quem semper consequuntur, nisi sit impedimentum, vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex materiae indispositione, et propter hoc causae naturales agentes non sunt ad utrumque, sed ut frequentius eodem modo suum effectum producunt, deficiunt autem raro. Quod autem voluntas sit causa contingens ex ipsius perfectione provenit, quia non habet virtutem limitatam ad unum, sed habet in potestate producere hunc effectum vel illum, propter quod est contingens ad utrumlibet. Magis igitur pertinet ad providentiam divinam conservare libertatem voluntatis quam contingentiam in naturalibus causis.

Amplius, Ad providentiam divinam pertinet ut rebus utatur secundum modum earum. Modus autem agendi cujuslibet rei consequitur formam ejus, quae est principium actionis; forma autem per quam agit voluntarie agens non est determinata; agit enim voluntas per formam apprehensam ab intellectu; nam bonum apprehensum movet voluntatem ut ejus objectum; intellectus autem non habet

unam formam effectus determinatam, sed de ratione sua est ut multitudinem formarum comprehendat; et propter hoc voluntas multiformes effectus producere potest. Non igitur ad rationem providentiae pertinet quod excludat libertatis voluntatem.

Item, Per gubernationem cujuscumque providentis, res gubernatae deducuntur ad finem convenientem; unde et de providentia divina Gregorius nyssenus dicit (1) quod est *voluntas Dei per quam omnia quae sunt convenientem deductionem accipiunt.* Finis autem ultimus cujuslibet creaturae est ut consequatur divinam similitudinem, sicut supra (c. 17) ostensum est. Esset igitur divinae providentiae repugnans si alicui rei subtraheretur illud per quod assequitur divinam similitudinem. Agens autem voluntarium assequitur divinam similitudinem in hoc quod libere agit; ostensum est enim (l. 1, c. 88) liberum arbitrium in Deo esse. Non igitur per providentiam subtrahitur voluntatis libertas.

Adhuc, Providentia est multiplicativa bonorum in rebus gubernatis. Illud ergo per quod multa bona subtraherentur a rebus non pertinet ad providentiam. Si autem libertas voluntatis tolleretur, multa bona subtraherentur; tolleretur enim laus virtutis humanae, quae nulla est si homo libere non agat; tolleretur etiam justitia praemiantis et punientis, si non libere homo ageret bonum vel malum; cessaret etiam circumspectio in consiliis; quae de his quae ex necessitate aguntur frustra tractarentur. Esset igitur contra providentiae rationem si subtraheretur voluntatis libertas.

Hinc est quod dicitur: *Deus ab initio constituit hominem et reliquit illum in manu consilii sui,* Eccli. 15, 14; et iterum: *Ante hominem vita et mors bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi,* Eccli. 15, 18.

(1) *De Philos.*, l. 8, c. 2.

Per hoc autem excluditur error et opinio Stoicorum, qui secundum ordinem quemdam causarum intransgressibilem, quem Graeci εἱμαρμένην vocabant omnia ex necessitate dicebant provenire.

CAPUT LXXIV.

Quod divina providentia non excludit casum et fortunam.

Ex praemissis etiam apparet quod divina providentia non subtrahit a rebus casum et fortunam.

In his enim quae in minori parte accidunt dicuntur esse fortuna et casus. Si autem non provenirent aliqua ut in minori parte, omnia ex necessitate acciderent; nam ea quae sunt contingentia ut in pluribus in hoc solo a necessariis differunt quod possunt in minori parte deficere. Esset autem contra rationem divinae providentia si omnia ex necessitate contingerent, ut (c. 72) ostensum est. Igitur et contra rationem providentiae divinae esset si nihil fieret fortuitum et casuale in rebus.

Amplius, Contra rationem providentiae esset si res providentiae subjectae non agerent propter finem, cum providentiae sit omnia ordinare in finem; esset etiam contra perfectionem universi si nulla res corruptibilis esset nec aliqua virtus deficere potens, ut ex supradictis (c. 71 et 72) patet. Ex hoc autem quod aliquod agens propter finem deficit ab eo quod intendit, sequitur aliqua casu contingere. Esset igitur contra rationem providentiae et perfectionis rerum si non essent aliqua casualia.

Adhuc, Multitudo et diversitas causarum ex ordine providentiae divinae et dispositionis procedit. Supposita autem causarum dispositione, oportet

unam alteri quandoque concurrere, per quam impediatur vel juvetur ad suum effectum producendum. Ex concursu autem duarum causarum vel plurium contingit aliquid casualiter evenire, dum finis non intentus ex concursu alicujus causae provenit; sicut inventio debitoris ab eo qui ibat ad forum, causa emendi aliquid, provenit ex hoc quod debitor etiam ad forum venit. Non est igitur divinae providentiae contrarium quod sint aliqua fortuita et casualia in rebus.

Item, Quod non est non potest esse alicujus causa; unde oportet quod unumquodque, sicut se habet ad esse, ita se habeat ad hoc quod sit causa. Oportet igitur quod, secundum diversitatem ordinis in entibus, sit diversitas etiam ordinis in causis. Ad perfectionem autem rerum requiritur quod non solum sint in rebus entia per se, sed etiam entia per accidens; res enim quae non habent in sua substantia ultimam perfectionem oportet quod perfectionem aliquam consequantur per accidentia, et tanto per plura (1) quanto magis a Dei simplicitate distant. Ex hoc autem quod aliquod subjectum habet multa accidentia, sequitur quod sit aliquod ens per accidens; nam subjectum et accidens et etiam duo accidentia unius subjecti sunt unum per accidens, sicut homo albus et musicum album (2). Oportet igitur ad perfectionem rerum quod sint etiam quaedam causae per accidens. Ea autem quae ex causis aliquibus procedunt per accidens dicuntur accidere a casu vel a fortuna. Non est igitur contra rationem providentiae, quae perfectionem rerum conservat, ut aliqua fiant vel casu vel fortuna.

(1) Supple *accidentia*.

(2) *Musicum album*, i. e. musicus albus. Neutrum genus adhibetur, quia, cum accidat homini esse musico, accidens istud exprimitur per genus neutrum.

Praeterea, Ad ordinem divinae providentiae pertinet ut sit ordo et gradus in causis. Quanto autem est aliqua superior causa, tanto est majoris virtutis; unde ejus causalitas ad plura se extendit. Nullius autem causae naturalis intentio se extendit ultra virtutem ejus; esset enim frustra. Oportet ergo quod intentio causae particularis non se extendat ad omnia quae contingere possunt. Ex hoc autem contingit aliquid casualiter vel fortuito quod eveniunt aliqua praeter intentionem agentium. Ordo igitur divinae providentiae exigit quod sit casus et fortuna in rebus.

Hinc est quod dicitur: *Vidi nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam; sed tempus casumque in omnibus*, Eccle., 9, 11, scilicet inferioribus.

CAPUT LXXV.

Quod providentia divina sit singularium contingentium.

Ex his autem quae ostensa sunt manifestum fit quod divina providentia provenit usque ad singularia generabilium et corruptibilium.

Non enim videtur horum non esse providentiam nisi propter eorum contingentiam et quia in eis multa casualiter et fortuito eveniunt; in hoc enim solum differunt ab incorruptibilibus et universalibus corruptibilium (1), quorum dicunt providentiam esse. Providentiae autem non repugnat

(1) *Universalibus corruptibilium...* Universalia corruptibilium sunt genera, species, etc., rerum corruptibilium; in universalibus enim nihil causaliter et fortuito evenit, sed tantum in rebus singularibus quae sub his universalibus comprehenduntur.

contingentia et casus et fortuna, et neque voluntarium (1), ut ostensum est. Nihil igitur prohibet horum providentiam esse, sicut incorruptibilium et universalium.

Adhuc, Si Deus horum singularium providentiam non habet, aut hoc est quia non cognoscit ea, aut quia non potest, aut quia non vult horum curam habere. Non autem potest dici quod Deus singularia non cognoscat; ostensum enim est supra (l. 1, c. 65) quod Deus eorum notitiam habet. Nec etiam potest dici quod Deus eorum curam habere non possit, cum ejus potentia sit infinita, ut supra probatum est (l. 1, c. 22); neque etiam haec singularia gubernationis non capacia sunt, cum videamus ea gubernari rationis industria, sicut patet in hominibus, et per naturalem instinctum, sicut patet in apibus et multis animalibus brutis, quae quodam naturali instinctu gubernantur. Neque etiam potest dici quod Deus non velit ea gubernare, cum voluntas ipsius sit universaliter omnis boni, bonum autem eorum quae gubernantur in ordine gubernationis maxime consistit. Non igitur potest dici quod Deus horum singularium curam non habet.

Amplius, Omnes causae secundae, in hoc quod causae existunt, divinam similitudinem consequuntur, ut ex supradictis (c. 21) patet. Invenitur autem hoc communiter, in causis producentibus aliquid, quod curam habent eorum quae producunt, sicut animalia naturaliter nutriunt foetus suos. Deus igitur curam habet eorum quorum causa existit. Est autem causa etiam istorum particularium, ut ex supradictis (l. 2, c. 15) patet. Habet igitur eorum curam.

Item, Ostensum est supra (l. 1, c. 23 et 24) quod Deus in rebus creatis non ex necessitate na-

(1) *Et neque voluntarium*, i. e. ne voluntarium quidem.

turae agit, sed per voluntatem et intellectum. Ea autem quae aguntur per voluntatem et intellectum curae providentis subduntur, quae in hoc consistere videtur quod per intellectum aliqua dispensentur. Divinae ergo providentia subduntur ea quae ab Ipso aguntur. Ostensum est autem supra (c. 70) quod Deus operatur in omnibus causis secundis, et omnes rerum effectus reducuntur in Deum sicut in causam; et sic oportet quod ea quae in istis singularibus aguntur sint sicut ipsius opera. Igitur haec singularia, et motus et operationes ipsorum, divinae providentiae subjacent.

Praeterea, Stulta est providentia alicujus qui non curat ea sine quibus ea quae curat non possunt esse. Constat autem quod, si omnia deficerent particularia, universalia eorum remanere non possunt. Si igitur Deus universalia tantum curat, singularia vero ista omnino derelinquit, stulta et imperfecta erit ejus providentia. — Si autem dicat aliquis quod horum singularium Deus curam habet usque ad hoc quod conserventur in esse, non autem quantum ad alia, hoc omnino esse non potest. Nam omnia alia quae circa singularia accidunt ad eorum conservationem vel corruptionem ordinantur. Si ergo Deus habet curam singularium quantum ad eorum conservationem, habet etiam curam omnium circa ea contingentium. — Potest autem aliquis dicere quod sola cura universalium sufficit ad particularium conservationem in esse; provisa sunt enim cuilibet speciei ea per quae quodlibet individuum illius speciei potest conservari in esse; sicut data sunt animalibus organa ad cibum sumendum et digerendum, et cornua ad protegendum se; utilitates autem horum non deficiunt nisi in minori parte, cum ea quae sunt a natura producant effectus suos vel semper vel frequenter; et sic non possunt omnia individua deficere, etsi aliquod

deficiat. Sed, secundum hanc rationem, omnia quae circa individua contingunt providentiae subjacebunt, sicut et conservatio eorum in esse; quia singulari alicujus speciei nihil potest accidere quod non reducatur aliquo modo ad principia illius speciei. Sic igitur singularia non magis subjacent divinae providentiae, quantum ad conservationem in esse quam quantum ad alia.

Praeterea, In comparatione rerum ad finem talis ordo apparet quod accidentia sunt propter substantias, ut per ea perficiantur. In substantiis autem, materia est propter formam; per hanc enim participat divinam bonitatem, propter quam omnia facta sunt, ut supra (c. 18) ostensum est. Ex quo patet quod particularia sunt propter naturam universalem; cujus signum est quod, in his in quibus potest natura universalis conservari per unum individuum, non sunt multa individua unius speciei, sicut patet in luna et sole. Cum autem providentia sit ordinativa aliquorum in finem, ideo oportet quod ad providentiam pertineant et fines et ea quae sunt ad finem. Subjacent ergo providentiae non solum universalia, sed etiam singularia.

Adhuc, Haec est differentia inter speculativam cognitionem et practicam quod cognitio speculativa et ea quae ad ipsam pertinent perficiuntur in universali, ea vero quae pertinent ad cognitionem practicam perficiuntur in particulari; nam finis speculativae est veritas, quae primo et per se et in immaterialibus consistit et in universalibus; finis vero practicae est operatio, quae est circa singularia; unde medicus non curat hominem in universali, sed hunc hominem, et ad hoc est tota scientia medicinae ordinata. Constat autem quod providentia ad practicam cognitionem pertinet, cum sit ordinativa rerum in finem. Esset igitur imperfecta Dei providentia, si in universalibus consisteret et usque ad singularia non perveniret.

Item, Cognitio speculativa magis perficitur in universali quam in particulari, quia magis sciuntur universalia quam particularia; et propter hoc universalissimorum principiorum cognitio est communis. Ille vero est perfectior in scientia speculativa qui, non solum universalem, sed propriam cognitionem de rebus habet; nam qui cognoscit in universali tantum cognoscit rem solum in potentia; propter quod discipulus de universali cognitione principiorum reducitur in propriam cognitionem conclusionem per magistrum, qui utramque cognitionem habet, sicut aliquid reducitur de potentia in actum per ens actu. Multo igitur magis in scientia practica perfectior est qui, non solum in universali, sed etiam in particulari, res disponit ad actum. Divina igitur providentia, quae est perfectissima, usque ad singularia se extendit.

Amplius, Cum Deus sit causa entis inquantum est ens, ut supra (l. 2, c. 15) ostensum est, oportet quod ipse sit provisor entis inquantum est ens; providet enim rebus inquantum est causa earum. Quidquid ergo quocumque modo est sub ejus providentia cadit. Singularia autem sunt entia, et magis quam universalia; quia universalia non subsistunt per se, sed sunt solum in singularibus. Est igitur divina providentia etiam singularium.

Item, Creaturae divinae providentiae subduntur prout ab Ipso in finem ultimum ordinantur, qui est bonitas suas. Participatio igitur divinae bonitatis a rebus creatis est per divinam providentiam. Bonitatem autem divinam participant etiam singularia contingentia. Oportet ergo quod etiam ad ea divina providentia se extendat.

Hinc est quod dicitur: *Nonne duo passeres asse veneunt, et unus ex illis non cadet super terram sine Patre vestro*, Matth., 10, 29; et: *Attingit a fine usque ad finem fortiter*, Sap., 8, 1, idest a

primis creatis usque ad infima eorum. Arguitur etiam opinio quorumdam qui dicebant: *Dereliquit Dominus terram, et Dominus non videt*, Ezech., 9, 9; et: *Nec nostra considerat, et circa cardines caeli perambulat*, Job, 22, 14.

Per hoc autem excluditur opinio quorumdam qui dixerunt quod divina providentia non se extendit usque ad haec singularia; quam quidem opinionem quidam Aristoteli imponunt, licet ex verbis ejus haberi non possit.

CAPUT LXXVI.

Quod providentia Dei sit singularium immediate.

Quidam autem concesserunt providentiam divinam usque ad haec singularia procedere, sed quibusdam mediantibus causis. Posuit enim Plato, ut Gregorius nyssenus dicit (1), triplicem providentiam. Quarum prima est summi Dei, quae primo et principaliter providet propriis, id est omnibus spiritualibus et intellectualibus, consequenter vero, toti mundo quantum ad genera et species et universales causas, quae sunt corpora caelestia. Secunda vero est, qua providetur singularibus animalium et plantarum et eorum generabilium et corruptibilium, quantum ad eorum generationem et corruptionem et mutationes alias; quam quidem providentiam Plato attribuit diis qui caelum circumeunt; Aristoteles vero (de Gener. et Corrupt., 2, text. comm. 58) horum qualitatem attribuit obliquo circulo (2). Tertiam vero providentiam ponit rerum quae ad humanam vitam pertinent; quamquidem attribuit quibusdam daemonibus circa terram existentibus, qui, secundum ipsum, humanarum actionum sunt custodes. Sed tamen, secundum Platonem, secunda et tertia providentia a prima depen-

(1) *De philos.*, l. 8, c. 3.
(2) *Obliquo circulo...*, i. e. zodiaco.

dent; nam Deus summus secundos et tertios statuit provisores.

Haec autem positio catholicae fidei consonat, quantum ad hoc quod omnium providentiam reducit in Deum sicut in primum auctorem. Videtur autem sententiae fidei repugnare, quantum ad hoc quod non omnia particularia divinae providentiae dicit esse subjecta. Quod ex praedictis ostendi potest.

Habet enim Deus immediatam singularium cognitionem, non quasi ea in suis causis cognoscens tantum, sed etiam in seipsis, sicut in primo hujus operis libro est ostensum. Inconveniens autem videtur quod, singularia cognoscens, eorum ordinem non velit, in quo bonum praecipuum rerum constat, cum voluntas sua sit totius bonitatis principium. Oportet igitur quod, sicut immediate singularia cognoscit, ita immediate eorum ordinem statuat.

Amplius, Ordo qui per providentiam in rebus gubernatis statuitur ex ordine illo provenit quem provisor in sua mente disposuit, sicut et forma artis quae fit in materia ab ea procedit quae est in mente artificis. Oportet autem, ubi sunt multi provisores, unus sub alio, quod ordinem contentum superior inferiori tradat, sicut ars inferior accipit principia a superiori. Si igitur secundi et tertii provisores ponuntur esse sub primo provisore, qui est Deus summus, oportet quod ordinem statuendum in rebus a summo Deo accipiant. Non est autem possibile quod iste ordo sit in eis perfectior quam in summo Deo; quin imo omnes perfectiones per modum descensus ab eo in alia proveniunt, ut ex superioribus (c. 69) patet. Oportet autem quod ordo rerum sit in secundis provisoribus, non solum in universali, sed etiam quantum ad singularia; alias, non possent sua providentia in singularibus ordinem statuere. Multo igitur magis ordo singularium est in divinae providentiae dispositione.

Adhuc, in his quae humana providentia reguntur, invenitur quod aliquis superior provisor circa quaedam magna universalia per seipsum excogitat qualiter sint ordinanda, minorum vero ordinem ipse non excogitat, sed aliis inferioribus excogitandum relinquit; et hoc quidem contingit per ejus defectum, inquantum vel singularium minorum conditiones ignorat vel non sufficit ad omnium ordinem excogitandum, propter laborem et temporis prolixitatem quae requireretur. Hujusmodi autem defectus longe sunt a Deo; nam ipse omnia singularia cognoscit, nec intelligendo laborat aut tempus requirit, cum intelligendo seipsum omnia alia cognoscat, sicut supra (l. 2, c. 49) ostensum est. Ipse igitur omnium singularium ordinem excogitat; ejus igitur providentia est omnium singularium immediate.

Item, In rebus humanis, inferiores provisores per suam industriam ordinem excogitant in his quorum gubernatio eis a praesidente committitur, quam quidem industriam a praesidente habere non possunt, sed usum ipsius; si vero a superiore eam haberent, jam ordinatio per superiorem fieret, ipsi autem essent illius ordinationis non provisores, sed executores. Constat autem per supradicta (l. 1, c. 11, et l. 3, c. 67) quod omnis sapientia et intellectus a summo Deo in omnibus intellectibus causatur; nec intellectus aliquis potest aliquid intelligere nisi virtute divina, sicut nec aliquod agens operatur nisi inquantum agit virtute Ipsius. Est igitur ipse Deus immediate sua providentia omnia dispensans; quicumque vero sub ipso provisores dicuntur sunt providentiae ipsius executores.

Praeterea, Superior providentia dat regulas providentiae inferiori, sicut politicus dat regulas et leges duci exercitus, qui dat regulas et leges centurionibus et tribunis. Si igitur sub prima providentia Dei summi sunt aliae providentiae,

oportet quod Deus illis secundis vel tertiis provisoribus det regulas sui regiminis. Aut ergo dat regulas et leges universales, vel particulares: — Si autem dat eis universales regulas regiminis cum universales regulae non possint semper ad particularia applicari, et maxime in rebus mobilibus, quae non semper eodem modo se habent, oporteret quod illi provisores secundi vel tertii quandoque praeter regulas sibi datas ordinarent de rebus suae provisionis subjectis. Haberent ergo judicium super regulas acceptas, quando secundum eas oporteret agere et quando eas praetermittere oporteret; quod esse non potest, quia hoc judicium ad superiorem pertinet; nam ejus est interpretari leges et dispensare in eis cujus est eas condere. Hoc igitur judicium de regulis universalibus datis oportet quod fiat per supremum provisorem; quodquidem esse non posset, si se ordinationi singularium immediate non immisceret. Oportet igitur, secundum hoc, quod sit horum immediatus provisor. — Si vero secundi vel tertii provisores a summo provisore particulares regulas et leges accipiunt, manifeste apparet quod horum singularium ordinatio sit immediate per providentiam divinam.

Amplius, Semper provisor habet judicium de, his quae ab inferioribus provisoribus ordinantur, utrum sit bene ordinata necne. Si igitur secundi provisores vel tertii sint sub Deo primo provisore, oportet quod Deus judicium habeat de his quae ab eis ordinantur; quodquidem esse non potest, si horum singularium ordinem non considerat. Habet igitur Ipse per seipsum curam de singularibus.

Adhuc, Si Deus per seipsum immediate inferiora singularia non curat, ideo est vel quia ea despicit vel ne ejus dignitas inquinetur, ut quidam dicunt (1). Hoc autem irrationabile est. Nam dignius

(1) Averrh. *Metaph.*, comm. 37 et 51.

est provide aliquorum ordinationem excogitare quam in eis operari. Si igitur Deus in omnibus operatur, sicut supra (c. 67) ostensum est, nec in hoc aliquid ejus dignitati derogatur, quin imo pertinet ad ejus universalem et summam virtutem (1), nullo modo despiciendum est ei vel ejus dignitatem commaculat si circa haec singularia immediate providentiam habeat.

Item, Omnis sapiens qui provide sua virtute utitur, in agendo moderatur suae virtutis usum, ordinans ad quid et quantum proveniat, alias, virtus in agendo sapientiam non sequeretur. Constat autem ex praemissis quod divina virtus, in operando, usque ad infima rerum pervenit. Igitur divina sapientia est ordinativa (2) qui et quot et qualiter ex ejus virtute progrediantur effectus, etiam in infimis rebus. Est igitur Ipse immediate sua providentia omnium rerum ordinem excogitans.

Hinc est quod dicitur: *Quae autem sunt, a Deo ordinata sunt*, Rom., 13, 1; et: *Tu fecisti priora, et illa post illa cogitasti; et hoc factum est quod ipse voluisti*, Judith, 9, 4.

CAPUT LXXVII.

Quod executio divinae providentiae fit mediantibus causis secundis.

Attendendum est autem quod ad providentiam duo requiruntur, ordinatio scilicet et ordinis executio. Quorum primum fit per virtutem cognoscitivam; unde qui perfectioris cognitionis sive cogitationis sunt, ordinatores aliorum dicuntur; sapientis enim est ordinare. Secundum vero fit per virtutem operativam. E contrario autem se habet in his duobus

(1) *Nec in hoc aliquid ... quin imo pertinet,* i. e. et si in hoc nihil... derogatur, et quin imo...

(2) *Est ordinativa,* i. e. ordinat.

nam tanto perfectior est ordinatio quanto magis descendit ad minima; minimorum autem executio condecet inferiorem virtutem effectui proportionatam. In Deo autem, quantum ad utrumque, summa perfectio invenitur; est enim in eo perfectissima sapientia ad ordinandum et virtus perfectissima ad operandum. Oportet ergo quod ipse per sapientiam suam omnium ordines disponat, etiam minimorum; exequatur vero minima sive infima per alias inferiores virtutes, per quas Ipse operatur, sicut virtus universalis et altior per inferiorem et particularem virtutem. Conveniens est igitur quod sint inferiores virtutes agentes, divinae providentiae executrices.

Item, Ostensum est supra (c. 56) quod divina operatio non excludit operationes causarum secundarum. Ea vero quae ex operationibus secundarum causarum proveniunt divinae providentiae subjacent, cum Deus omnia singularia ordinet per seipsum, ut supra (c. 76) ostensum est. Sunt igitur secundae causae divinae providentiae executrices.

Adhuc, Quanto virtus alicujus agentis est fortior, tanto in magis remota suam operationem extendit; sicut ignis, quanto est major, tanto magis remota calefacit. Hoc autem non contingit in agente quod non agit per medium, quia quodlibet in quod agit est sibi proximum. Cum igitur virtus divinae providentiae sit maxima, per aliqua media ad ultimum (1) suam operationem producere debet.

Amplius, Ad dignitatem regentis pertinet ut habeat multos ministros et diversos sui regiminis executores; quia tanto altius et magis suum dominium ostendetur quanto plures in diversis gradibus ei subduntur. Nulla autem dignitas alicujus regentis est comparabilis dignitati divini regiminis. Conveniens igitur est quod per diversos gradus agentium fiat divinae providentiae executio.

(1) *Ad ultimum,* supple *gradum* vel *terminum.*

Praeterea, Convenientia ordinis perfectionem providentiae demonstrat, cum ordo sit proprius effectus providentiae. Ad convenientiam autem ordinis pertinet ut nihil inordinatum relinquatur. Perfectio igitur divinae providentiae requirit ut excessum aliquarum rerum supra alias ad ordinem convenientem reducat. Hoc autem fit cum ex superabundantia aliquorum magis habentium provenit aliquod bonum minus habentibus. Cum igitur perfectio universi requirat quod quaedam aliis abundantius divinam bonitatem participent, ut supra (l. 2, c. 45) ostensum est, exigit divinae providentiae perfectio ut, per ea quae plenius divinam bonitatem participant, executio divini regiminis compleatur.

Adhuc, Nobilior est ordo causarum quam effectuum, sicut causa potior est effectu; magis igitur in eo perfectio providentiae demonstratur. Si autem non essent aliquae causae mediae exequentes divinam providentiam, non esset in rebus ordo causarum, sed effectuum tantum. Exigit igitur divinae providentiae perfectio quod sint causae mediae exequentes ipsam.

Hinc est quod dicitur: *Benedicite Domino, omnes virtutes ejus, ministri ejus qui facitis voluntatem ejus*, Psalm., 102, 21; et alibi: *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum ejus*, Psalm., 148, 8.

CAPUT LXXVIII.

Quod mediantibus creaturis intellectualibus aliae creaturae reguntur a Deo.

Quia vero ad providentiam divinam pertinet ut ordo servetur in rebus, congruus autem ordo est ut a supremis ad infima descendatur proportionaliter, oportet quod divina providentia secundum

quamdam proportionem usque ad res ultimas perveniat. Haec autem proportio est, ut, sicut supremae creaturae sunt sub Deo et gubernantur ab ipso, ita inferiores creaturae sint sub superioribus et regantur ab ipsis. Inter omnes autem creaturas sunt supremae intellectuales, ut ex superioribus patet (c. 49). Exigit igitur divinae providentiae ratio ut caeterae creaturae per creaturas rationales regantur.

Amplius, Quaecumque creatura exequitur divinae providentiae ordinem hoc habet inquantum participat aliquid de virtute sibi providentis; sicut instrumentum non movet nisi inquantum per motum participat aliquid de virtute principalis agentis. Quae igitur amplius de virtute divinae providentiae participant sunt executiva divinae providentiae in illa quae minus participant. Creaturae autem intellectuales plus aliis de ipsa participant; nam, cum ad providentiam requiratur dispositio ordinis, quae fit per cognoscitivam virtutem, et executio, quae fit per operativam, creaturae rationales utramque virtutem participant; reliquae vero creaturae, virtutem operativam tantum. Per creaturas igitur rationales, omnes aliae creaturae sub divina providentia reguntur.

Adhuc, Cuicumque a Deo datur aliqua virtus, datur ei in ordine ad effectum ipsius virtutis; sic enim optime omnia disponuntur dum unumquodque ordinatur ad omnia bona quae ex ipso nata sunt provenire. Virtus autem intellectiva de se est ordinativa et regitiva; unde videmus quod, quando conjunguntur in eodem, virtus operativa sequitur regimen virtutis intellectivae; sicut in homine videmus quod ad imperium voluntatis movetur membrum. Idem etiam apparet, si in diversis existant; nam illi homines qui excedunt in virtute operativa oportet quod dirigantur ab illis qui in virtute intellectiva excedunt. Exigit igitur divinae providentiae

ratio quod creaturae aliae per creaturas intellectuales regantur.

Item, Virtutes particulares natae sunt moveri a virtutibus universalibus, ut patet tam in arte quam in natura. Constat autem quod virtus intellectiva est universalior omni alia virtute operativa; nam virtus intellectiva continet formas universales, omnis autem virtus operativa tantum est ex aliqua propria forma operantis. Oportet igitur quod per virtutes intellectuales moveantur et regantur omnes aliae creaturae.

Praeterea, In omnibus potentiis ordinatis, una est directiva alterius, quae magis rationem cognoscit: unde videmus, in artibus, quod ars illa ad quam pertinet finis, ex quo sumitur ratio totius artificii, dirigit illam et imperat ei quae artificium operatur (1), sicut ars gubernatoria navifactivae, et illa quae formam inducit imperat ei quae materiam disponit; instrumenta autem quae non cognoscunt aliquam rationem reguntur tantum. Cum ergo solae intellectuales creaturae rationes ordinis rerum creatarum cognoscere possint, earum erit regere et gubernare omnes alias creaturas.

Adhuc, Quod est per se est causa ejus quod est per aliud. Solae autem creaturae intellectuales operantur per seipsas, utpote suarum operationum per liberum voluntatis arbitrium dominae existentes; aliae vero creaturae ex necessitate naturae operantur, tamquam ab alio motae. Creaturae igitur intellectuales per suam operationem sunt motivae et regitivae aliarum creaturarum.

(1) *Dirigit illam et imperat ei quae,* i. e. habet directionem et imperium quoad illam artem quae artificium operatur.

CAPUT LXXIX.

Quod substantiae intellectuales inferiores reguntur per superiores.

Cum autem inter creaturas intellectuales quaedam sint aliis altiores, ut ex superioribus patet (l. 2, c. 91-95), oportet quod inferiores intellectualium naturarum per superiores gubernentur.

Adhuc, Virtutes magis universales sunt motivae virtutum particularium, ut dictum est (c. 78). Superiores autem inter intellectuales naturas habent formas magis universales, ut supra (l. 2, c. 98) ostensum est. Sunt igitur regitivae inferiorum intellectualium naturarum.

Item, Potentia intellectiva quae est propinquior principio semper invenitur regitiva intellectualis virtutis quae magis a principio distat; quod quidem apparet tam in scientiis speculativis quam in activis; nam scientia speculativa quae accipit ab alia principia ex quibus demonstrat dicitur esse illi subalternata, et scientia activa quae est propinquior fini, qui est principium in operativis, est architectonica respectu magis distantis. Cum ergo inter intellectuales substantias quaedam sint primo principio, scilicet Deo, propinquiores, ut supra (c. 48 et 78) ostensum est, ipse erunt aliarum regitivae.

Adhuc, Superiores intellectuales substantiae perfectius divinae sapientiae influentiam in seipsis recipiunt, cum unumquodque recipiat aliquid secundum modum suum. Per sapientiam autem divinam omnia gubernantur; et sic oportet quod ea quae magis participant divinam sapientiam sint gubernativa eorum quae minus participant. Substantiae igitur intellectuales inferiores gubernantur per superiores.

Dicuntur igitur superiores spiritus et Angeli,

inquantum inferiores spiritus dirigunt, quasi eis annuntiando; nam Angeli quasi nuntii dicuntur et ministri, inquantum per suam operationem exequuntur, etiam in rebus corporalibus, divinae providentiae ordinem; nam minister est quasi instrumentum animatum, secundum Philosophum (Ethic., 8, c. 7 et Polit., 1, c. 1).

Et hoc est quod dicitur: *Qui facis Angelos tuos spiritus, et ministros tuos ignem urentem,* Psalm., 103, 4.

CAPUT LXXX.

De ordinatione Angelorum ad invicem.

Cum autem corporalia per spiritualia regantur, ut ostensum est, corporalium autem sit quidam ordo, oportet quod superiora corpora per superiores intellectuales substantias regantur, inferiora vero per inferiores. Quia vero, quanto aliqua substantia est superior, tanto virtus ejus est universalior, virtus vero intellectualis substantiae est universalior virtute corporis, superiores quidem inter intellectuales substantias habent virtutes non explicabiles per aliquam virtutem corpoream, et ideo non sunt corporibus unitae; inferiores vero habent virtutes particulatas explicabiles per aliqua corporea instrumenta, et ideo oportet quod corporibus uniantur. Sicut autem superiores inter substantias intellectuales sunt universalioris virtutis, ita etiam et perfectius divinam dispositionem ab ipso recipiunt in hoc quod, usque ad singularia, ordinis rationem cognoscunt per hoc quod a Deo accipiunt. Haec autem divinae ordinationis manifestatio, divinitus facta, usque ad ultimas intellectualium substantiarum pertingit; sicut dicitur: *Numquid est numerus militum ejus? Et super quem non surget lumen illius?* Job,

25, 3. Sed inferiores intellectus non in ea perfectione ipsam recipiunt quod (1) per eam singula quae ad ordinem divinae providentiae spectant, ab ipsis exequenda, cognoscere possint, sed solum in quadam communitate; quantoque sunt inferiores, tanto per primam illuminationem divinitus acceptam minus in speciali divini ordinis cognitionem accipiunt, intantum quod intellectus humanus, qui est infimus secundum naturalem cognitionem, solum quorumdam universalissimorum notitiam habet. Sic igitur substantiae intellectuales superiores perfectiorem cognitionem praedicti ordinis immediate consequuntur a Deo; quam quidem perfectionem oportet quod aliae inferiores per eas consequantur, sicut supra diximus quod universalis discipuli cognitio per cognitionem magistri, qui in speciali cognoscit, perducitur ad perfectum. Hinc est quod Dionysius de supremis intellectualibus substantiis, quas primae hierarchiae, id est sacri principatus, nominat, dicit quod, non per alias substantias sanctificatae, sed ab ipsa Divinitate in ipsa immediate extenduntur, etiam ad immaterialem et invisibilem pulchritudinem, quantum fas est, in contemplationem adducuntur et ad divinorum operum scibiles rationes; et per has dicit suppositas caelestium essentiarum dispositiones erudiri (Caelest. Hier., c. 7).

Sic ergo altiores intellectus in altiori principio cognitionis perfectionem suscipiunt. In qualibet autem dispositione providentiae, ipsa ordinatio effectum ex forma agentium derivatur; oportet enim effectus a causa secundum aliquam similitudinem procedere. Quod autem agens suae formae similitudinem effectibus communicet est propter aliquem finem. Primum ergo principium in dispositione providen-

(1) *In ea perfectione... quod...* Sensus est: Sed inferiores intellectus non recipiunt divinae ordinationis manifestationem in ea perfectione ut possint per eam cognoscere singula, etc.

tiae est finis; secundum, forma agentis; tertium, ipsa dispositio ordinis effectuum. Supremum igitur in ordine intellectus est quod in fine ordinis ratio attendatur; secundum autem, quod in forma; tertium vero, quod ipsa ordinis dispositio in seipsa, non in aliquo altiori principio, cognoscatur. Unde et ars quae considerat finem est architectonica respectu ejus quae considerat formam, sicut gubernatoria respectu navifactivae: ea vero quae considerat formam, respectu ejus quae considerat solum ordinem motuum qui ordinantur ad formam, sicut navifactiva respectu manus artificum.

Sic ergo inter illos intellectus qui immediate in ipso Deo perfectam cognitionem ordinis providentiae divinae percipiunt est quidam ordo:

Quia supremi et primi rationem ordinis providentiae accipiunt in ipso ultimo fine, qui est divina bonitas (quidam tamen eorum aliis clarius (1); et isti dicuntur *Seraphim*, quasi ardentes vel incendentes, quia per incendium solet designari intensio amoris vel desiderii, qui sunt de fine. Unde Dionysius dicit quod ex hoc eorum nomine designantur et immobilitas eorum erga divina fervens et conflexibilis reductio inferiorum in Deum sicut in finem (Caelest. Hier., c. 7).

Secundi autem rationem providentiae in ipsa forma divina perfecte cognoscunt; et hi dicuntur *Cherubim*, quod interpretatur *scientiae plenitudo*; scientia enim per formam scibilis perficitur. Unde dicit Dionysius quod talis nominatio signat quod sunt contemplativi in prima operatrice virtute divinae pulchritudinis.

Tertii vero ipsam dispositionem divinorum judiciorum in seipsa considerant; et hi dicuntur *Throni*; nam per thronum potestas judiciaria designatur,

(1) *Quidam vero...*, supple *percipiunt perfectam cognitionem ordinis divinae providentiae.*

secundum illud: *Sedisti super thronum, qui judicas justitiam*, Psalm. 9, 5. Unde dicit Dionysius quod, per hanc denominationem, designatur quod sunt deiferi et ad omnes divinas susceptiones familiariter apti.

Non autem sic praemissa intelligenda sunt quasi aliud sit divina bonitas et aliud divina essentia et aliud scientia rerum dispositionem continens, sed quia secundum hoc alia et alia est ejus consideratio.

Item, Inter ipsos etiam inferiores spiritus, qui divini ordinis per eos exequendi perfectam cognitionem per superiores spiritus consequuntur, oportet ordinem esse; nam qui inter eos sunt altioris virtutis etiam sunt universalioris in cognoscendo unde cognitionem ordinis providentiae in principiis et causis magis universalibus adipiscuntur; inferiores vero in causis magis particularibus; altioris enim intellectus esset homo qui ordinem omnium naturalium considerare posset in corporibus caelestibus quam qui indiget ad perfectam cognitionem ad inferiora prospicere. Illi igitur qui in causis universalibus, quae sunt mediae inter Deum, qui est universalissima causa, et causas particulares, possunt ordinem providentiae perfecte cognoscere, medii sunt inter illos qui inipso Deo rationem praedicti ordinis considerare sufficiunt et eos qui in causis particularibus necesse habent considerare. Et hi a Dionysio ponuntur in media hierarchia, quae, sicut a suprema dirigitur, ita dirigit infimam, ut dicit (Caelest. Hier., c. 7.).

Inter has etiam intellectuales substantias oportet quod ordo quidam existat; nam ipsa universalis providentiae depositio distribuitur quidem:

Primo in multos executores; quod quidem fit per ordinem *Dominationum*; dominorum enim est praecipere quid alii exequantur: unde Dionysius dicit quod nomen dominationis designat aliquam ana-

gogen suppositam omni servituti et omni subjectioni superiorem (Caelest. Hier., c. 8).

Secundo autem ab operante et exequente distribuitur et multiplicatur ad varios effectus; quod quidem fit per ordinem *Virtutum*, quarum ordo, ut dicit Dionysius ibidem, significat quamdam fortem virilitatem in omnes deiformes operationes, non relinquentem sui imbecillitate aliquem deiformem motum. Et sic patet quod principium universalis operationis ad hunc ordinem pertinet; unde videtur quod ad hunc ordinem pertineat motus caelestium corporum ex quibus sicut a quibusdam causis universalibus consequuntur particulares effectus in natura; et ideo, virtutes caelorum nominantur ubi dicitur quod *Virtutes caelorum movebuntur*, Luc. 21, 26. Et ad eos etiam spiritus pertinere videtur, executio divinorum operum quae praeter naturae ordinem fiunt, et ideo ista sunt sublimissima in divinis ministeriis; propter quod dicit Gregorius quod *Virtutes dicuntur illi spiritus per quos signa frequentius fiunt* (1); et, si quid aliud universale et primum est in ministeriis divinis exequendis, conveniens est ad hunc ordinem pertinere.

Tertio vero universalis providentiae ordo, jam in effectibus institutus, inconfusus custoditur dum cohibentur ea quae possent hunc ordinem perturbare; quodquidem pertinet ad ordinem *Potestatum*. Unde Dionysius dicit ibidem quod nomen Potestatum importat quamdam bene ordinatam et inconfusam circa divinas susceptiones ordinationem; et ideo Gregorius dicit quod ad hunc ordinem pertinet contrarias potestates arcere.

Infimi (2) autem inter superiores intellectuales substantias sunt qui ordinem divinae providentiae in particularibus causis cognoscibilem divinitus acci-

(1) *Homil.* 34, sup. Evang.
(2) *Infimi*, supple *Spiritus*.

piunt; et hi imediate rebus humanis praeponuntur. Unde Dionysius de eis dicit quod ista tertia dispositio Spirituum humanis hierarchiis per consequentiam praecipit. Per res autem humanas intelligendae sunt omnes inferiores naturae et causae particulares quae ad hominem ordinantur et in usum hominis cedunt sicut patet ex praemissis.

Inter has etiam quidam ordo existit.

Nam in rebus humanis est aliquod bonum commune, quod quidem est bonum civitatis vel gentis, quod videtur ad *Principatuum* ordinem pertinere: unde dicit, in eodem capitulo, quod nomen *Principatus* designat quoddam dominium cum ordine sacro propter quod fit mentio (Dan., 10) de Michaele Principe Judaeorum et Principe Persarum et Graecorum. Et sic dispositio regnorum et mutatio dominationis de gente in gentem ad ministerium hujus ordinis pertinere oportet. Instructio etiam eorum qui inter homines existunt principes, de his quae ad administrationem sui regiminis pertinent, ad hunc ordinem spectare videtur.

Est etiam aliquod humanum bonum quod non in communitate consistit, sed ad unumquemque pertinet secundum seipsum; non tamen uni soli est utile, sed multis; sicut quae sunt ab omnibus et singulis credenda et servanda, sicut ea quae sunt fidei et cultus divinus et alia hujusmodi: et hoc ad *Archangelos* pertinet, de quibus Gregorius dicit quod summa nuntiant; sicut Gabrielem Archangelum nominamus, quia unigeniti Verbi incarnationem nuntiavit, quod ab omnibus credendum est.

Quoddam vero humanum bonum est ad unumquodque singulariter pertinens, et hoc ad ordinem pertinet *Angelorum*, de quibus Gregorius dicit quod infima nuntiant; unde et hominum custodes esse dicuntur, secundum illud: *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis etc.*, Psalm. 90, 11.

Unde et Dionysius dicit quod Archangeli medii sunt inter Principatus et Angelos, habentes aliquid commune cum utrisque: cum Principatibus quidem inquantum inferioribus Angelis ducatum praestant, nec immerito; quia quae sunt propria in humanis secundum ea quae sunt communia dispensari oportet; cum Archangelis vero, quia annuntiant Angelis et per Angelos nobis, quorum est manifestare hominibus quae ad eos pertinent secundum uniuscujusque analogiam; propter quod et commune nomen ultimus ordo quasi speciale sibi assumit; quia scilicet officium habet nobis immediate nuntiandi; et propter hoc Archangeli nomen compositum habent ex utroque: dicuntur enim Archangeli, quasi principes Angeli.

Assignat autem et Gregorius aliter caelestium spirituum ordinationem. Nam Principatus inter medios spiritus connumerat post Dominationes immediate, Virtutes vero inter infimos ante Archangelos. Sed diligenter inspicientibus utraque ordinatio in modico differt. Nam, secundum Gregorium, Principatus dicuntur non qui gentibus praeponuntur, sed qui etiam ipsis bonis spiritibus principantur, quasi praesidentes in ministeriorum divinorum executione; dicit enim quod principari est inter alios priorem existere; hoc autem, secundum assignationem antedictam, diximus ad Virtutum ordinem pertinere. Virtutes autem, secundum Gregorium, sunt quae ad quasdam particulares operationes ordinantur, cum aliquo speciali casu praeter communem ordinem oportet aliquid miraculose fieri: secundum quam rationem satis convenienter cum infimis ordinantur. — Utraque autem ordinatio ex verbis Apostoli auctoritatem habere potest. Dicit enim: *Constituens illum*, scilicet Christum, *ad dexteram suam in caelestibus supra omnem Principatum, et Potestatem, et Virtutem, et Dominationem*, Ephes., 1, 20,

21; in quo patet quod ascendendo, supra Principatus Potestates posuit, et, supra has Virtutes, supra quas Dominationes collocavit; quem ordinem Dionysius observavit. Ad Colossenses autem loquens de Christo dicit: *Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt*, Coloss., 1, 16; in quo patet quod, Thronis incipiens, descendendo, sub eis Dominationes, sub quibus Principatus, et sub his Potestates posuit; quem ordinem Gregorius observavit, De Seraphim autem fit mentio Isaiae sexto; de Cherubim autem, Ezechielis primo; de Archangelis, in Catholica Judae: *Cum Michael Archangelus cum diabolo disputans altercaretur de Moysi corpore etc.*, Jud., 5, 9; de Angelis autem, in Psalmis, ut dictum est.

Est autem in omnibus ordinatis virtutibus hoc commune quia in vi superioris virtutis omnes inferiores agunt; unde id quod diximus ad Seraphim ordinem pertinere omnes inferiores ex virtute ipsius exequuntur; et similiter etiam in aliis ordinibus est considerandum.

CAPUT LXXXI.

De ordinatione hominum ad invicem et ad alia.

Inter alias vero intellectuales substantias, humanae animae infimum gradum habent; quia sicut supra (c. 80) dictum est; in sui institutione, cognitionem ordinis providentiae divinae in sola quadam universali cognitione suscipiunt; ad perfectam vero ordinis singularium cognitionem oportet quod ex ipsis rebus, in quibus ordo divinae providentiae jam particulariter institutus est, perducantur; unde oportuit quod haberent organa corporea, per quae a rebus corporalibus cognitionem haurirent, ex quibus tamen, propter debilitatem intellectualis lu-

minis, perfectam notitiam eorum quae ad hominem spectant adipisci non valent, nisi per lumen superiori spiritus adjuventur, hoc exigente divina dispositione ut inferiores per superiore spiritus perfectionem acquirant, ut supra (c. 79) ostensum est. Quia tamen aliquid homo de lumine intellectuali participat, ei, secundum providentiae divinae ordinem, subduntur animalia bruta, quae de intellectu nullo modo participant; unde dicitur: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, scilicet secundum quod intellectum habet *et praesit piscibus maris, et volatilibus caeli et bestiis, universaeque terrae*, Gen., 1, 26.

Animalia vero bruta, etsi intellectu careant, quia tamen cognitionem aliquam habent, plantis et aliis quae cognitione carent, secundum divinae providentiae ordinem, praeferuntur; unde dicitur: *Ecce dedit vobis omnem herbam aufferentem semen super terram, et universa ligna quae habent in semetipsis sementem generis sui, ut sint vobis in escam et cunctis animantibus terrae*, Gen., 1, 29-30.

Inter ea vero quae penitus cognitione carent, unum subjacet alteri, secundum quod unum est altero potentius in agendo; non enim participant aliquid de dispositione providentiae; sed solum de executione. Quia vero homo habet intellectum et sensum et corporalem virtutem, haec in ipso ad invicem ordinantur, secundum divinae providentiae dispositionem, ad similitudinem ordinis qui in universo invenitur; nam virtus corporea subditur sensitivae et intellectivae virtuti, velut exequens earum imperium; ipsa vero sensitiva potentia intellectivae subditur, et sub ejus imperio continetur.

Ex eadem ratione, et inter ipsos homines ordo invenitur; nam illi qui intellectu praeeminent naturaliter dominantur; illi vero qui sunt intellectu deficientes, corpore vero robusti, a natura videntur

instituti ad serviendum, sicut Aristoteles dicit in sua Politica; cui etiam concordat sententia Salomonis, qui dicit: *Qui stultus est serviet sapienti*, Proverb., 11, 29; et dicitur: *Provide de omni plebe viros sapientes et timentes Deum..., qui judicet populum omni tempore*, Exod., 18, 21-22. Sicut autem, in operibus unius hominis, ex hoc inordinatio provenit quod intellectus sensualem virtutem sequitur, sensualis vero virtus propter corporis indispositionem trahitur ad corporis motum, ut in claudicantibus apparet, ita, et in regimine humano, inordinatio provenit ex eo quod non propter intellectus praeeminentiam aliquis praeest, sed vel robore corporali dominium sibi usurpat vel propter sensualem affectionem aliquis ad regendum praeficitur; quamquidem inordinationem nec Salomon tacet, qui dicit: *Est malum quod vidi sub sole quasi per errorem egrediens a facie principis, positum stultum in dignitate sublimi*, Eccle., 10, 5-6. Hujusmodi autem inordinatio divinam providentiam non excludit; provenit enim ex permissione divina, propter defectum inferiorum agentium, sicut et de aliis malis superius dictum est. Neque per hujusmodi inordinationem totaliter naturalis ordo pervertitur; nam stultorum dominium infirmum est nisi sapientum consilio roboretur. Unde dicitur: *Cogitationes consiliis roborantur, et gubernaculis tractanda sunt bella*, Proverb., 20, 18; et: *Vir sapiens fortis est; et vir doctus robustus et validus, quia cum dispositione initur bellum, et erit salus ubi multa consilia sunt*, Proverb., 24, 5-6. Et quia consilians regit eum qui consilium accipit et quodammodo denominantur, dicitur quod *servus sapiens dominabitur filiis stultis*, Proverb., 17, 2.

Patet ergo quod divina providentia omnibus rebus ordinem imponit, ut sic verum sit quod dicit Apostolus: *Quae autem sunt, a Deo ordinata sunt*, Rom. 13, 1.

CAPUT LXXXII.

Quod corpora inferiora reguntur a Deo per superiora.

Sicut autem in substantiis intellectualibus est superius et inferius, ita etiam in substantiis corporalibus. Substantiae autem intellectuales reguntur a superioribus, ut dispositio divinae providentiae proportionaliter descendat usque ad infima, sicut jam dictum est (c. 77 et seq.). Ergo, pari ratione, inferiora corpora per superiora disponuntur.

Amplius, Quanto aliquod corpus est superius loco, tanto invenitur esse formalius (1); et propter hoc rationabiliter locus superior est locus inferioris; nam formae est continere, sicut loci (2); aqua enim est formalior terra, aer aqua et ignis aere. Sed corpora caelestia sunt omnibus loco superiora. Ipsa igitur sunt magis formalia omnibus aliis; ergo magis activa (3). Agunt ergo in inferiora corpora, et sic per ea inferiora disponuntur.

Item, Quod est in sua natura perfectum absque contrarietate, est universalioris virtutis quam illud

(1) *Tanto invenitur esse formalius.* Corpus continens naturaliter aliud ponitur magis habere de ratione formae quam contentum; formae enim est determinare et finire; materiae vero, determinari et finiri per formam. Et, quia quanto corpus naturali ordine est superius loco, tanto magis ad inferiora comparatur sicut continens ad contenta, ideo convenienter dicitur quod est etiam formalius.

(2) *Formae est continere, sicut loci.* — « Attendendum est (ait Fr. de Sylvestris) quod, licet tam formae quam loci sint continere, hoc tamen est aliter et aliter; dicitur enim locus continere *quantitative*, inquantum quantitatem corporis locati in seipso comprehendit; forma autem dicitur continere *formaliter* et *virtualiter*, inquantum dat esse et speciem corpori ».

(3) *Magis activa*, quia unumquodque agens agit per suam formam.

quod in sua natura non perficitur nisi in contrarietate; contrarietas enim est ex differentiis determinantibus et contrahentibus genus; unde (1), in acceptione intellectus, quia est universalis, species contrariorum non sunt contrariae, cum sint simul. Corpora autem caelestia sunt in suis naturis absque omni contrarietate perfecta; non sunt enim levia, neque sunt gravia, neque calida, neque frigida, corpora vero inferiora non perficiuntur in suis naturis nisi cum aliqua contrarietate; et hoc etiam motus eorum demonstrat; nam motui circulari corporum caelestium non est aliquid contrarium, unde nec in eis violentia esse potest; motus autem inferiorum corporum contrarii sunt, scilicet motus deorsum motui sursum. Corpora ergo caelestia sunt universalioris virtutis quam corpora inferiora. Universales autem virtutes sunt motivae particularium sicut ex dictis (c. 78) patet. Corpora ergo caelestia movent et disponunt corpora inferiora.

Adhuc, Ostensum est supra (c. 78) quod per substantias intellectuales omnia alia reguntur. Corpora autem caelestia sunt similiora substantiis intellectualibus quam alia corpora, inquantum sunt incorruptibilia; sunt etiam eis propinquiora, inquantum ab eis immediate moventur, ut supra ostensum est (l. 2, c. 70 et l. 3, c. 80). Per ipsa igitur reguntur inferiora corpora.

Praeterea, Oportet primum principium motus esse aliquid immobile. Quae ergo magis accedunt ad immobilitatem debent esse aliorum motiva. Corpora autem caelestia magis accedunt ad immobilitatem primi principii quam inferiora, quia non

(1) *Unde, in acceptione intellectus...* i. e. unde, cum intellectus sit universalis, species contrariorum, in eo receptae, non sunt contrariae, cum sint simul. Et ideo, cum intellectus perficitur absque contrarietate, est universalioris virtutis.

moventur nisi una species motus, scilicet motu locali, alia vero corpora moventur omnibus speciebus motus. Corpora igitur caelestia sunt motiva et regitiva omnium inferiorum corporum.

Amplius, Primum in quolibet genere est causa eorum quae sunt post. Inter omnes autem alios motus, primus est motus caeli:

Primo quidem, quia motus localis est primus inter omnes motus, — et tempore, quia solus potest esse perpetuus, ut probatur in octavo Physicorum (text. comm. 54 et seq.); — et naturaliter, quia sine ipso non potest esse aliquis aliorum motuum: non enim augmentatur aliquis nisi praeexistente alteratione, per quam quod prius erat dissimile convertatur et fiat simile; neque alteratio potest esse nisi praeexistente loci mutatione, quia ad hoc quod fiat alteratio oportet quod alterans sit magis propinquum alterato nunc quam prius: — est etiam perfectione prior, quia motus localis non variat rem secundum aliquid ei inhaerens, sed solum secundum aliquid extrinsecum, et propter hoc est rei jam perfectae.

Secundo, quia etiam inter motus locales et motus circularis prior, — et tempore, quia solus ipse potest esse perpetuus, ut probatur in octavo Physicorum (text. comm. 64); — et naturaliter, quia est magis simplex et unus, cum non distinguatur in principium, medium et finem, sed totus sit quasi medium: — et etiam perfectione, quia reflectitur ad principium.

Tertio, quia solus motus caeli invenitur semper regularis et uniformis; in motibus enim naturalibus gravium et levium, fit additio velocitatis. Oportet ergo quod motus caeli causa sit omnium aliorum motuum.

Adhuc, Sicut se habet immobile simpliciter ad motum simpliciter, ita se habet immobile secun-

dum hunc motum ad motum talem (1). Id autem quod est immobile simpliciter est principium omnis motus, ut supra (l. 1, c. 13) probatum est. Quod ergo est immobile secundum alterationem est principium omnis alterationis. Corpora autem caelestia sola inter corporalia sunt inalterabilia, quod demonstrat dispositio eorum, quae semper eadem invenitur. Est ergo corpus caeleste causa omnis alterationis in his quae alterantur. Alteratio autem in his inferioribus est principium omnis motus; nam per alterationem pervenitur ad augmentum et generationem; generans autem est motor per se in motu locali gravium et levium. Oportet ergo quod caelum sit causa omnis motus in istis inferioribus corporibus.

Sic ergo patet quod corpora inferiora a Deo per corpora superiora regantur.

CAPUT LXXXIII.

Epilogus praedictorum.

Ex omnibus autem his quae ostensa sunt colligere possumus, quod, quantum ad ordinis excogitationem rebus imponendi, Deus omnia per seipsum disponit; unde super illud: *Quem posuit alium super orbem, quem fabricatum est?* Job, 34, 13; dicit Gregorius: *Mundum quippe per seipsum regit qui per seipsum condidit*; et Boetius: *Deus per se solum cuncta disponit* (2). Sed quantum ad executionem, inferiora per superiora dispensat: corporalia quidem, per spiritualia: Unde Gregorius dicit: *In hoc mundo visibili nihil nisi per indivisibi-*

(1) *Ita se habet immobile secundum hunc motum...* i. e. τὸ immobile secundum quid (per oppositum ad immobile simpliciter) ita se habet ad τὸ motum secundum quid.

(2) *De consol.*, pros. 12, p. 246.

lem creaturam disponi potest (1); inferiores vero spiritus, per superiores; unde dicit Dionysius quod *caelestes essentiae intellectuales primo in seipsas divinam edunt illuminationem, et in nos deferunt quae supra nos sunt manifestationes* (Caelest. Hier., c. 4); inferiora etiam corpora per superiora; unde Dionysius dicit quod *sol ad generationem visibilium corporum confert, et ad vitam ipsa movet, et nutrit, et auget, et perficit, et mundat, et renovat* (de Divin. Nomin., c. 4). De his autem omnibus simul dicit Augustinus: *Quemadmodum corpora grossiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem, et spiritus rationalis peccator per spiritum rationalem justum* (2).

CAPUT LXXXIV.

Quod corpora caelestia non imprimant in intellectus nostros.

Ex his autem quae praemissa sunt, in promptu apparet quod eorum quae sunt circa intellectum corpora caelestia causae esse non possunt.

Jam enim ostensum est (c. 81 et 82) quod divinae providentiae ordo est ut per superiora regantur inferiora et moveantur. Intellectus autem ordine naturae omnia corpora excedit, ut ex praedictis (c. 49 et 78) patet. Impossibile est igitur quod corpora caelestia agant in intellectum directe. Non igitur possunt esse causa per se eorum quae sunt circa intellectum.

Adhuc, Nullum corpus agit nisi per motum; ut probatur in octavo Physicorum (text. comm. 53). Quae autem sunt immobilia non causantur ex mo-

(1) *Dialog.* 4.
(2) S. Aug., *de Trinit.*, l. 3.

tu; nihil enim causatur ex motu alicujus agentis nisi in quantum movet; passum autem movetur. Quae igitur sunt omnino extra motum non possunt esse causata a corporibus caelestibus. Sed ea quae sunt circa intellectum sunt omnino extra motum per se loquendo, sicut patet per Philosophum (Physic., text. comm. 18, 19 et 20), quin imo per quietem a motibus fit anima prudens et sciens, ut ibidem dicitur. Impossibile est ergo quod corpora caelestia sint per se causa eorum quae sunt circa intellectum.

Amplius, Si nihil causatur ab aliquo corpore, nisi inquantum movet dum movetur, oportet omne illud quod recipit impressionem alicujus corporis moveri. Nihil autem movetur nisi corpus, ut probatur in sexto Physicorum (text. comm. 46, 49 et seq.). Oportet ergo omne id quod recipit impressionem alicujus corporis esse corpus vel aliquam virtutem corpoream. Ostensum est autem (l. 2, c. 49) quod intellectus neque est corpus neque virtus corporea. Impossibile est igitur quod corpora caelestia directe imprimant in intellectum.

Item, Omne quod movetur ab aliquo reducitur ab eo de potentia in actum. Nihil autem reducitur ab aliquo de potentia in actum nisi per id quod est actu. Oportet ergo omne agens et movens esse aliquo modo actu, respectu eorum ad quae passum et motum est in potentia. Corpora autem caelestia non sunt actu intelligibilia, cum sint quaedam singularia sensibilia. Cum igitur intellectus noster non sit in potentia nisi ad intelligibilia in actu, impossibile est quod corpora caelestia directe agant in intellectum.

Adhuc, Propria operatio rei consequitur naturam ipsius, quae rebus generatis per generationem acquiritur simul cum propria operatione; sicut patet de gravi et levi, quae habent statim proprium

motum in termino suae generationis, nisi sit aliquid impediens; ratione cujus generans dicitur movens. Illud ergo quod secundum principium suae naturae non est subjectum actionibus corporum caelestium, neque secundum operationem suam potest ei esse subjectum. Pars autem intellectiva non causatur ab aliquibus principiis corporis, sed est omnino ab extrinseco, ut supra (l. 2, c. 82 et seq.) probatum est. Operatio igitur intellectus non directe subjacet corporibus caelestibus.

Amplius, Ea quae causantur ex motibus caelestibus tempori subduntur, quod est numerus primi motus caelestis. Quae igitur omnino abstrahunt a tempore non sunt caelestibus motibus subjecta. Intellectus autem in sua operatione abstrahit a tempore, sicut et a loco; considerat enim universale, quod est abstractum ab hic et nunc. Non igitur operatio intellectualis subditur caelestibus motibus.

Adhuc, Nihil agit ultra suam speciem. Ipsum autem intelligere transcendit speciem et formam cujuslibet corporis agentis, quia omnis forma corporea est materialis et individuata, ipsum autem intelligere habet speciem a suo objecto, quod est universale et immateriale; unde nullum corpus per formam suam corpoream intelligere potest. Multo igitur minus potest quodcumque corpus causare ipsum intelligere in alio.

Item, Secundum illud quo aliquid unitur superioribus, non est inferioribus subjectum. Anima autem nostra, secundum quod intelligit, unitur substantiis intellectualibus, quae sunt superiores ordine naturae corporibus caelestibus; non enim potest anima nostra intelligere nisi secundum quod lumen intellectuale inde sortitur. Impossibile est igitur quod intellectualis operatio directe motibus caelestibus subdatur.

Praeterea, Huic rei fidem faciet si consideremus ea quae a philosophis circa hoc dicta sunt. Antiqui enim philosophi naturales, ut Democritus, Empedocles et hujusmodi, posuerunt quod intellectus non differt a sensu, ut patet in quarto Metaphysicorum (text. comm. 21) et in tertio de Anima; et ideo sequebatur quod intellectus sit quaedam virtus corporea sequens corporum transmutationem; et ideo dixerunt quod, cum transmutatio inferiorum corporum sequatur transmutationem superiorum corporum, intellectualis etiam operatio sequetur corporum caelestium motus secundum illud Homeri: *Talis est intellectus in diis et hominibus terrenis, qualem in dies inducit pater virorum deorumque*, idest sol, vel magis Jupiter, quem dicebant, summum Deum, intelligentes per ipsum totum caelum, ut patet per Augustinum (1). Hinc etiam processit stoicorum opinio, qui dicebant cognitionem intellectus causari ex hoc quod imagines corporum nostris mentibus imprimuntur, sicut speculum imagines et pagina recipit litteras impressas absque hoc quod aliquid agat, ut Boetius narrat (2); secundum quorum sententiam sequebatur quod maxime ex impressione corporum caelestium intellectuales notiones nobis imprimerentur; unde et stoici fuerunt qui praecipue necessitate quadam fatali hominum vitam duci posuerunt. Sed haec positio inde (3) falsa apparet, ut Boetius ibidem dicit, quod intellectus componit et dividit, et comparat suprema ad infima, et cognoscit universalia et simplices formas, quae in corporibus non inveniuntur; et sic manifestum est quod intellectus non est sicut recipiens tantum imagines corporum, sed habet aliquam virtutem corporibus al-

(1) S. Aug., *de Civit. Dei,* l. 4, c. 11.
(2) *De Consol.,* pros., 4 et metr. 4.
(3) *Inde... quod...*, i. e. ex hoc.. quod...

tiorem; nam sensus exterior, qui solum imagines corporum recipit, ad praedicta se non extendit. Omnes autem sequentes philosophi, intellectum a sensu discernentes; causam nostrae scientiae, non aliquibus corporibus, sed rebus immaterialibus attribuerunt; sicut Plato posuit (1) causam nostrae scientiae esse ideas, Aristoteles autem (de Anima, 3, text. comm. 17) intellectum agentem.

Ex his omnibus est accipere quod ponere corpora caelestia esse causam nobis intelligendi est consequens opinionem eorum qui ponebant intellectum a sensu non differre, ut patet etiam per Aristotelem (de Anima). Hanc opinionem manifestum est esse falsam. Igitur manifestum est et eam esse falsam quae ponit corpora caelestia esse nobis causam intelligendi directe.

Hinc est quod sacra Scriptura causam nostrae intelligentiae attribuit, non alicui corpori, sed Deo: *Ubi est Deus, qui fecit me, qui dedit carmina in nocte; qui docet nos super jumenta terrae, et super volucres caeli erudit nos?* Job 25, 10-11; et: *Qui docet hominem scientiam?* Psalm., 93, 10.

Sciendum est tamen quod, licet corpora caelestia directe intelligentiae nostrae causae esse non possint, aliquid tamen ad hoc operantur indirecte. Licet enim intellectus non sit virtus corporea, tamen in nobis intellectus operatio compleri non potest sine operatione virtutum corporearum, quae sunt imaginatio et vis memorativa et cogitativa, ut ex superioribus (l. 2, c. 73) patet; et inde est quod, impeditis harum virtutum operationibus propter aliquam indispositionem corporis, impeditur operatio intellectus, sicut patet in phreneticis et lethargicis et aliis hujusmodi, et propter hoc etiam bonitas dispositionis corporis humani facit aptum ad bene intelligendum, inquantum ex hoc praedi-

(1) In *Parmenide, Timaeo* et *de Rep.* l. 7.

ctae vires fortiores existunt; unde dicitur in secundo de Anima (text. comm. 94) quod *molles carne aptos mente videmus.* Dispositio autem corporis humani subjacet caelestibus motibus; dicit enim Augustinus quod *non usquequaque absurde dici potest ad solas corporum differentias afflatus quosdam valere sidereos* (1); et Damascenus dicit quod alii et alii planetae diversas complexiones et habitus et dispositiones in nobis constituunt (2). Ideo indirecte corpora caelestia ad bonitatem intelligentiae operantur; et sic, sicut medici possunt judicare de bonitate intellectus ex corporis complexione sicut ex dispositione proxima, ita astrologus ex motibus caelestibus sicut ex causa remota talis dispositionis. Et per hunc modum potest verificari quod Ptolomaeus in Centiloquio (3) dicit: *Cum fuerit Mercurius, in nativitate alicujus, in aliqua domorum Saturni, et ipse fortis in esse suo, dat bonitatem intelligentiae medullitus in rebus* (4).

CAPUT LXXXV.

Quod corpora caelestia non sunt causae voluntatum et electionum nostrarum.

Ex hoc autem ulterius apparet quod corpora caelestia non sunt voluntatum nostrarum neque electionum causa.

Voluntas enim in parte intellectiva animae est, ut patet per Philosophum (de Anima, 3, text.

(1) *De Civit. Dei,* l. 5, c. 6 et 7.

(2) *De Orthod. Fid*, l. 2, c. 7.

(3) *Centiloquium* (aliter *Centum Aphorismi seu Fructus*) ex *Quadripartito* seu *Tetrabiblo* Claudii Ptolomaei extractum astrologiae est compendium.

(4) *Dat bonitatem intelligentiae medullitus in rebus*, i. e. dat intelligentiam aptam ad penetrandas res usque ad medullam.

comm. 42). Si igitur corpora caelestia non possunt imprimere directe in intellectum nostrum, ut ostensum est (c. 84), neque etiam in voluntatem nostram directe imprimere poterunt.

Amplius, Omnis electio et actualis voluntas in nobis immediate ex apprehensione intellectuali causatur; bonum enim intellectum est objectum voluntatis; ut patet in tertio de Anima (text. comm. 31), et propter hoc non potest sequi perversitas in eligendo, nisi intellectus judicium deficiat in particulari eligibili, ut patet per Philosophum (Ethic. 7, c. 5). Corpora autem caelestia non sunt causae intelligentiae nostrae. Ergo nec electionis nostrae possunt esse causae.

Item, Quaecumque ex impressione corporum caelestium in istis inferioribus eveniunt naturaliter contingunt, cum haec inferiora sint naturaliter sub illis ordinata. Si ergo electiones nostrae eveniunt ex impressione corporum caelestium, oportet quod naturaliter eveniant, ut scilicet sic homo naturaliter eligat operari suas operationes sicut naturali instinctu bruta operantur et naturaliter corpora inanimata moventur. Non ergo erunt propositum (1) et natura duo principia agentia sed unum tantum, quod est natura; cujus contrarium patet per Aristotelem (Physic., 2, text. comm. 49). Non est ergo verum quod ex impressione corporum caelestium nostrae electiones proveniant.

Praeterea, Ea quae naturaliter fiunt, determinatis mediis perducuntur ad finem; unde semper et eodem modo contingunt: natura enim determinata est ad unum. Electiones autem humanae diversis mediis tendunt ad finem, tam in moralibus quam in artificialibus. Non igitur electiones humanae fiunt naturaliter.

(1) *Propositum*, i. e. quod sibi eligendum voluntas proponit, seu finis electionis.

Amplius, Ea quae naturaliter fiunt, ut plurimum (1) recte fiunt, natura enim non deficit nisi in paucioribus. Si igitur homo naturaliter eligeret, ut in pluribus electiones ejus essent rectae; quod patet esse falsum. Non igitur homo naturaliter eligit: quod oporteret si ex impulsu corporum caelestium eligeret.

Item, Ea quae sunt ejusdem speciei non diversificantur in operationibus naturalibus, quae naturam speciei consequuntur; unde omnis hirundo similiter facit nidum, et omnis homo similiter intelligit prima principia, quae sunt naturaliter nota. Electio autem est operatio consequens speciem humanam. Si igitur homo naturaliter eligeret, oporteret quod omnes homines eodem modo eligerent, quod patet esse falsum, tam in moralibus quam in artificialibus.

Adhuc, Virtutes et vitia sunt electionum principia propria; nam virtuosus et vitiosus differunt ex hoc quod contraria eligunt. Virtutes autem politicae et vitia non sunt nobis a natura, sed ex assuetudine, ut probat Philosophus (Ethic., 2, c. 1) ex hoc quod, quales operationes assuescimus, et maxime a puero, ad tales habitum habemus. Ergo electiones nostrae non sunt nobis a natura. Non ergo causantur ex impressione corporum caelestium, secundum quam res naturaliter procedunt.

Adhuc, Corpora caelestia non imprimunt directe nisi in corpora, ut ostensum est (c. 82). Si igitur sint causa electionum nostrarum, aut hoc erit inquantum imprimunt in corpora nostra; aut inquantum imprimunt in exteriora. Neutro autem modo sufficienter possunt esse causa electionis nostrae. Non enim est sufficiens causa nostrae electionis quod aliqua corporalia nobis exterius praesententur;

(1) *Ut plurimum*, i. e. ut in pluribus.

patet enim quod ad occursum alicujus delectabilis, puta cibi vel mulieris, temperatus non movetur ad eligendum ipsum, intemperatus autem movetur. Similiter etiam non sufficit ad nostram electionem quaecumque immutatio possit esse in nostro corpore ab impressione corporis caelestis, cum per hoc non sequantur in nobis nisi quaedam passiones vel magis vel minus vehementes; passiones autem, quantumcumque vehementes, non sunt causa sufficiens electionis, quia per easdem passiones incontinens inducitur ad eas sequendum per electionem, continens autem non inducitur. Non potest igitur dici quod corpora caelestia sint causae nostrarum electionum.

Amplius, Nulla virtus datur alicui rei frustra. Homo autem habet virtutem judicandi et consiliandi de omnibus quae per ipsum operabilia sunt, sive in usu exteriorum rerum, sive in admittendo et repellendo intrinsecas passiones; quod quidem frustra esset, si electio nostra causaretur a corporibus caelestibus, non existens in nostra potestate. Non est igitur possibile quod corpora caelestia sint causae nostrae electionis.

Praeterea, Homo naturaliter est animal politicum vel sociale, quodquidem ex hoc apparet quod unus homo non sufficit sibi, si solus vivat; propterea quod natura in paucis homini providit sufficienter dans ei rationem per quam possit sibi necessaria ad vitam praeparare, sicut cibum, indumenta et alia hujusmodi, ad quae omnia operanda non sufficit unus homo; unde naturaliter inditum est homini ut in societate vivat. Sed ordo providentiae non aufert alicui rei quod est sibi naturale, sed magis unicuique providetur secundum suam naturam, ut ex dictis patet. Non igitur per ordinem providentiae sic est homo ordinatus ut vita socialis tollatur. Tolleretur autem, si electiones

nostrae ex impressionibus corporum caelestium provenirent sicut naturalis instinctus aliorum animalium; frustra etiam darentur leges et praecepta vivendi, si homo electionum suarum dominus non esset; frustra etiam adhiberentur praemia et poenae bonis et malis, ex quo non esset in nobis haec vel illa eligere; his autem desinentibus, statim socialis vita corrumpitur. Non ergo homo est sic, secundum ordinem divinae providentiae, institutus ut electiones ejus ex motibus caelestium corporum proveniant.

Adhuc, Electiones hominum ad bona et mala se habent. Si igitur electiones nostrae ex motibus stellarum provenirent, sequeretur quod stellae per se essent causa malarum electionum. Quod autem est malum non habet causam in natura; nam malum incidit ex defectu alicujus causae et non habet causam per se, ut supra (c. 13) ostensum est. Non est igitur possibile quod electiones nostrae directe et per se a corporibus caelestibus proveniant sicut ex causis. — Potest autem aliquis huic rationi obviare, dicendo quod omnis mala electio ex alicujus boni appetitu provenit, ut supra (c. 3 et 4) ostensum est; sicut electio adulterii provenit ex appetitu boni delectabilis quod est in venereis; ad quod quidem bonum universale aliqua stella movet, et hoc necessarium est ad generationem animalium perficiendam; nec debuit hoc commune bonum praetermitti propter malum particulare hujusmodi (illius) qui ex hoc instinctu elegit malum. Haec autem responsio sufficiens non est, si ponantur corpora caelestia per se causa electionum nostrarum, utpote per se imprimentia in intellectum et voluntatem. Nam impressio universalis causae recipitur in unoquoque secundum modum suum. Effectus ergo stellae moventis ad delectationem, quae est in conjunctione ordinata ad genera-

tionem, recipietur in quolibet secundum modum sibi proprium; sicut videmus quod diversa animalia habent diversa tempora et diversos modos commixtionis secundum congruentiam suae naturae; ut Aristoteles dicit (de Hist. Animal. 5, c. 7). Recipient ergo intellectus et voluntas impressionem illius stellae secundum modum suum. Cum autem aliquid appetitur secundum modum intellectus et rationis, non accidit peccatum in electione, quae quidem semper ex hoc mala est quod non est secundum rationem rectam. Non igitur, si corpora caelestia essent causa electionum nostrarum, esset unquam in nobis electio mala.

Amplius, Nulla virtus activa se extendit ad ea quae sunt supra speciem et naturam agentis, quae omne agens agit per suam formam. Sed ipsum velle transcendit omnem speciem corporalem, sicut et ipsum intelligere; sicut enim intelligimus universalia, ita et voluntas nostra in aliquod universale fertur, puta odimus omne latronum genus, ut Philosophus dicit (Rhet., l. 2, c. 4). Nostrum igitur velle non causatur a corpore caelesti.

Praeterea, Quae sunt ad finem proportionantur fini. Electiones autem humanae ordinantur ad felicitatem sicut ad ultimum finem, quaequidem non consistit in aliquibus corporalibus bonis, sed in hoc quod anima conjungatur per intellectum rebus divinis, ut supra (c. 25, 37 et seq.) ostensum est, tam secundum sententiam fidei quam secundum philosophorum opiniones. Corpora igitur caelestia non possunt esse causa electionum nostrarum.

Hinc est quod dicitur: *A signis caeli nolite metuere, quae timent gentes, quia leges populorum vanae sunt*, Jerem., 10, 2-3.

Per hoc autem excluditur positio Stoicorum, qui ponebant omnes actus nostros et etiam electiones nostras secundum corpora caelestia disponi. Quae

etiam dicitur fuisse positio antiqua Pharisaeorum apud Judaeos. Priscillianistae hujusmodi erroris etiam rei fuerunt, ut dicitur in libro de Haeresibus (1). Haec etiam fuit opinio antiquorum naturalium, qui ponebant sensum et intellectum non differre; unde Empedocles dixit quod voluntas augetur in hominibus: sicut in aliis animalibus, ad praesens, idest secundum praesens momentum, ex motu caeli causante tempus, ut Aristoteles introducit (de Anima, 2, text. comm. 150).

Sciendum tamen est quod, licet corpora caelestia non sint directe causa electionum nostrarum, quasi directe in voluntates nostras imprimentia, indirecte tamen ex his aliqua occasio nostris electionibus praestatur, secundum quod habent impressionem super corpora; et hoc dupliciter: uno quidem modo, secundum quod impressiones corporum caelestium in exteriora corpora sunt nobis causa alicujus electionis; sicut, cum per corpora caelestia disponetur aer ad frigus intensum, eligimus calefieri ad ignem vel aliqua hujusmodi facere quae congruunt tempori; alio modo, secundum quod imprimunt in corpora nostra ad quorum immutationem insurgunt nobis aliqui motus passionum, vel secundum quod per eorum impressionem efficimur habiles ad aliquas passiones, sicut cholerici sunt proni ad iram, vel secundum quod ex eorum impressione causatur in nobis aliqua dispositio corporalis quae est occasio alicujus electionis, sicut cum, nobis infirmantibus, eligimus accipere medicinam; interdum etiam ex corporibus caelestibus actus humani causantur, in quantum ex indispositione corporis aliqui amentes efficiuntur, usu rationis privati, in quibus proprie electio non est, sed moventur aliquo naturali instinctu, sicut et bruta. Manifestum est autem et experimento cognitum quod tales

(1) S. Aug., *de Haeres.*, c. 70.

occasiones, sive sint exteriores sive interiores, non sunt causa necessaria electionis cum homo per rationem possit eis resistere vel obedire; sed plures sunt qui impetus tales naturales sequuntur; pauciores autem, idest soli sapientes, qui occasiones male agendi et naturales impetus non sequuntur. Et propter hoc dicit Ptolomaeus in Centiloquio quod *anima sapiens adjuvat opus stellarum;* et quod *non poterit astrologus dare judicia secundum stellas, nisi vim animae et complexionem bene cognoverit;* et quod *astrologus non debet dicere rem specialiter, sed universaliter,* quia scilicet impressio stellarum in pluribus sortitur effectum, qui non resistunt inclinationi quae est ex corpore non autem semper in hoc vel illo qui forte per rationem naturali inclinationi resistit.

CAPUT LXXXVI.

Quod corporales effectus in istis inferioribus non sequuntur ex necessitate a corporibus caelestibus.

Non solum autem corpora caelestia humanae electioni necessitatem inferre non possunt, sed nec etiam corporales effectus in istis inferioribus ex necessitate ab eis procedunt.

Impressiones enim causarum naturalium recipiuntur in effectibus secundum recipientium modum. Haec autem inferiora sunt fluxibilia et non semper eodem modo se habentia, propter materiam, quae est in potentia ad plures formas, et propter contrarietatem (1) formarum et virtutum. Non igitur impressiones corporum caelestium recipiuntur in istis inferioribus per modum necessitatis.

Item, A causa remota non sequitur effectus de

(1) *Propter contrarietatem...* Contraria in naturalibus sunt *humidum* et *siccum*, *calidum* et *frigidum,* et alia hujusmodi.

necessitate, nisi etiam sit causa media necessaria, sicut et in syllogismis ex majori de necessitate et minori de contingenti non sequitur conclusio de necessitate. Corpora autem caelestia sunt causae remotae; proximae autem causae inferiorum effectuum sunt virtutes activae et passivae in istis inferioribus, quae non sunt causae necessariae sed contingentes; possunt enim deficere ut in paucioribus. Non ergo ex corporibus caelestibus sequuntur in istis inferioribus corporibus effectus de necessitate.

Praeterea, Motus caelestium corporum semper est eodem modo. Si igitur effectus caelestium corporum in istis inferioribus corporibus ex necessitate provenirent, semper eodem modo se haberent quae in inferioribus sunt. Non autem semper eodem modo se habent, sed ut in pluribus. Non igitur ex necessitate proveniunt.

Adhuc, Ex multis contingentibus non potest fieri unum necessarium quia, sicut quolibet contingentium per se deficere potest ab effectu, ita et omnia simul. Constat autem quod singula quae in istis inferioribus fiunt ex impressione caelestium corporum sunt contingentia. Non igitur connexio eorum quae in istis inferioribus contingunt ex impressione caelestium corporum est necessaria; manifestum est enim quod quodlibet eorum impediri potest.

Amplius, Corpora caelestia sunt agentia naturaliter, quae requirunt materiam in quam agant. Non igitur ex actione corporum caelestium tollitur id quod materia requirit. Materia autem in quam agunt corpora caelestia sunt corpora inferiora, quae cum sint corruptibilia secundum suam naturam, sicut deficere possunt ab esse, ita ab operari; et sic eorum natura hoc habet ut non ex necessitate producant effectus. Non igitur ex neccessitate proveniunt effectus caelestium corporum in corporibus inferioribus.

Si autem aliquis forte dicat quod necessarium est quod effectus corporum caelestium compleantur nec tamen per hoc tollitur possibilitas a rebus inferioribus, — eo quod (1) quilibet effectus est in potentia antequam fiat, et tunc dicitur possibilis; quando autem jam est in actu, transit a possibilitate in necessitatem; et totum hoc subjacet caelestibus motibus, et sic non tollitur quin aliquando effectus sit possibilis, licet necessarium sit effectum illum quandoque produci (sic enim Albumazar (2), in primo libro sui *Introductorii*, defendere nititur possibile), — non est possibile quod secundum hunc modum possibile (3) defendatur. Possibile enim quoddam est quod ad necessarium sequitur (4); nam quod necesse est esse possibile est esse; quod enim non possibile est esse impossibile est esse, et quod impossibile est esse necesse est non esse; igitur (si non conceditur illud possibile quod ad necessarium sequitur), quod necesse est esse necesse est non esse; hoc autem est impossibile; ergo impossibile est quod aliquid necesse sit esse et tamen non sit possibile illud esse; ergo possibile esse sequitur ad necesse esse. Hoc autem possibile non est necessarium defendere; quia non contra hoc effectus ex necessitate causari dicuntur, sed contra possibile quod opponitur necessaria, prout dicitur possibile quod potest esse et non esse. Non autem dicitur aliquid per hunc modum possibile et contingens ex hoc solum quod quandoque sit in potentia et quandoque in actu, ut praedicta responsio prae-

(1) *Eo quod* . . . , i. e. secundum hoc argumentum: Quilibet effectus . . .

(2) Albumazar, astrologus, saepe apud Alanum de Insula; Guillelmum de Alvernia et Rogerium Baconem laudatus.

(3) *Possibile*, i. e. *τὸ possibile*, scilicet possibilitas in rebus inferioribus.

(4) *Possibile enim quoddam* . . . i. e. aliquod genus possibilitatis.

supponit; nam sic etiam in motibus caelestibus est possibile et contingens; non enim semper est conjunctio vel oppositio solis aut lunae in actu, sed quandoque quidem in actu, quandoque autem in potentia; quae tamen necessaria sunt, cum de his dentur demonstrationes. Sed possibile vel contingens quod opponitur necessario hoc in sua ratione habet quod non sit necesse illud fieri quando non est; quod quidem est quia non de necessitate sequitur ex causa sua; sicut cum dicimus *Socratem esse sessurum* esse contingens, *ipsum* autem *esse moriturum* esse necessarium, quia secundum horum ex causa sua de necessitate sequitur, non autem primum. Si ergo ex motibus caelestibus de necessitate sequitur quod eorum effectus sint quandoque futuri, tollitur possibile et contingens quod necessario opponitur (1).

Sciendum est autem quod, ad probandum effectus caelestium corporum ex necessitate provenire, Avicenna (2) utitur tali ratione: Si enim effectus

(1) Hanc S. Doctoris contra Albumazar impugnationem sic elucidat Franc. de Sylvestris: « Considerandum est quod *possibile* dupliciter accipitur: — Uno modo, ut opponitur impossibili, et sic dicitur possibile quod non est impossibile esse sive cui non repugnat esse; et, quia non solum contingens, sed etiam necessarium, non est impossibile esse (alioquin, ut deducit S. Thomas, necesse esse esset necesse non esse, cum impossibile esse sit necesse non esse), ideo inquit quod tale possibile ad necessarium sequitur, sicut scilicet magis universale sequitur ad minus universale; — alio modo, accipitur possibile ut opponitur necessario, et tunc possibile idem est quod contingens, quod scilicet potest esse et non esse, sicut necessarium non potest non esse. Si ergo effectus corporum caelestium de necessitate eveniunt, quia videlicet non possunt non evenire, sequitur quod non sunt contingentes evenire et non evenirè, et sic quod non sunt possibiles possibilitate opposita necessario; ideo ponentes effectus caeli necessario evenire non possunt salvare possibile quod opponitur necessario. »

(2) *Metaphys.*, l. x, c. 1.

aliquis caelestium corporum impeditur, oportet quod hoc sit per aliquam causam voluntariam vel naturalem; omnis autem causa voluntaria vel naturalis reducitur ad aliquod caeleste principium; ergo impedimentum effectuum caelestium corporum procedit ex aliquibus caelestibus principiis; impossibile est ergo, si totus ordo caelestium corporum simul accipiatur, quod effectus ejus unquam cassetur; unde concludit quod corpora caelestia faciunt necessario esse debere effectus, in istis inferioribus, tam voluntarios quam naturales. — Haec autem ratio, ut Aristoteles dicit (Physic., 2, text. comm. 40 et infra), fuit quorumdam antiquorum, qui negabant casum et fortunam per hoc quod cujuslibet effectus est aliqua causa determinata; posita autem causa, ponitur effectus de necessitate; et sic, cum omnia de necessitate proveniant, non est aliquid fortuitum neque casuale. Hanc autem rationem ipse Aristoteles solvit (Metaphys., 6, text. comm. 7), negando duas propositiones quibus haec ratio utitur. Quarum una est quod, posita causa quacumque, necesse sit ejus effectum poni: hoc enim non oportet in omnibus causis, quia, aliqua causa licet sit per se et proprie causa sufficiens alicujus effectus, potest tamen impediri, ex concursu alterius causae, ut non sequatur effectus. Alia propositio est quam negat, (dicens) quod non omne quod est quocumque modo habet causam per se, sed solum ea quae sunt per se; quae autem sunt per accidens non habent aliquam causam; sicut quod sit musicum habet aliquam causam in homine, quod autem homo sit simul albus et musicus non habet aliquam causam; quaecumque enim sunt simul propter aliquam causam ordinem habent ad invicem ex illa causa; quae autem sunt per accidens non habent ordinem ad invicem; non igitur sunt ex aliqua causa per se agente, sed solum per

accidens hoc evenit; accidit enim docenti musicam quod doceat hominem album; est enim praeter ejus intentionem; sed intendit docere disciplinae susceptibilem. Sic ergo, proposito aliquo effectu, dicemus quod habuit aliquam causam ex qua non de necessitate sequebatur, quia poterat impediri ex aliqua alia causa concurrente per accidens; et, licet illam causam concurrentem habeat reducere in aliquam causam altiorem, tamen ipsum concursum qui impedit non est reducere in aliquam causam; et sic non potest dici quod impedimentum hujus effectus vel illius procedit ex aliquo caelesti principio. Unde non oportet dicere quod effectus corporum caelestium ex necessitate proveniant in istis inferioribus.

Hinc est quod Damascenus dicit quod *corpora caelestia non sunt causa generationis alicujus eorum quae fiunt neque corruptionis eorum quae corrumpuntur* (1), quia scilicet non ex necessitate ex eis effectus proveniunt. Aristoteles etiam dicit (de Divinatione per Somnum, c. 2, sub init.) quod *eorum quae in corporibus sunt signorum, etiam caelestium, velut aquarum et ventorum, multa non eveniunt; si enim aliquis alius vehementior isto accidit motus* (2), *a quo futuro signum factum est, non fit, sicut et multa consulta bene, quae fieri expediebat, dissoluta sunt propter alias digniores inchoationes*. Ptolomaeus etiam in Quadripartito dicit: *Rursus nec aestimare debemus quod superiora procedunt inevitabiliter, ut ea quae divina dispositione contingunt et quae nullatenus sunt vitanda, nec non quae veraciter et ex necessitate proveniunt.* In Centiloquio etiam dicit: *Haec indi-*

(1) *De Orthod. Fid.*, l. 2, c. 7.

(2) *Si enim aliquis alius* . . . Ordo verborum est: Si enim aliquis alius motus accidit vehementior (motu) isto a quo futuro signum est factum, (iste motus) non fit . . .

cia quae tibi trado sunt media inter necessarium et possibile.

CAPUT LXXXVII.

Quod motus caelestis corporis non sunt causas electionum nostrarum ex virtute animae moventis.

Est tamen attendendum quod Avicenna (1) vult quod motus caelestium corporum sint nostrarum electionum causae, non quidem per occasionem tantum, sicut supra dictum est (c. 85), sed per se. Ponit enim corpora caelestia esse animata; unde oportet, cum motus caelestis sit ab anima et sit motus corporis, quod, sicut in quantum est motus corporis habet virtutem transmutandi corpora, ita inquantum est ab anima habeat virtutem imprimendi in animas nostras; et sic motus caelestis sit causa electionum nostrarum et voluntatum; ad quod etiam redire videtur positio Albumazar, in primo sui *Introductorii*. Haec autem positio irrationalis est.

Omnem enim effectum qui est per instrumentum aliquod ab efficiente procedens, oportet esse proportionatum instrumento, sicut et agenti; non enim quolibet instrumento utimur ad quemlibet effectum; unde illud non potest fieri per aliquod instrumentum ad quod nullo modo se extendit actio instrumenti. Actio autem corporis nullo modo se extendit ad immutationem intellectus et voluntatis, ut supra (c. 84 et 85) ostensum est, nisi forte per accidens, in quantum ex his immutatur corpus, sicut praedictum est. Impossibile est ergo quod anima caelestis corporis, si sit animatum, in intellectum et voluntatem imprimat, mediante motu caelestis corporis.

Amplius, Causa agens particularis, in agendo, similitudinem gerit causae agentis universalis, et

(1) *Metaphys.*, l. x, c. 1.

est exemplum ejus. Si autem anima humana in aliam animam humanam aliquid per operationem corporalem imprimeret, sicut cum per significationem vocis suam intelligentiam pandit, actio corporalis, quae est ab una anima, non pervenit ad aliam nisi mediante corpore; vox enim prolata immutat organum auditus, et, sic a sensu percepta (illa), pervenit ejus signatum usque ad intellectum. Si igitur anima caelestis aliquid imprimat in animas nostras per motum corporeum, actio illa non pervenit usque ad animam nostram nisi per mutationem corporis nostri; quae quidem non est causa nostrarum actionum, sed occasio tantum, sicut ex praemissis (c. 85 in fine) patet. Non igitur erit motus caelestis causa nostrae electionis nisi per occasionem tantum.

Item, Cum movens et motum oporteat simul esse, ut probatur in septimo Physicorum (text. comm. 10 et infra), oportet quod a primo movente proveniat motus usque ad ultimum quod movetur, quodam ordine, ut scilicet movens per id quod est sibi proximum moveat id quod est ab eo distans. Corpori autem caelesti, quod moveri ponitur ab anima sibi conjuncta, propinquius est corpus nostrum quam anima, quae non habet ordinem ad corpus caeleste nisi mediante corpore; quod ex hoc patet quia intellectus separatus nullum habet ordinem ad corpus caeleste, nisi forte moventis ad motum. Immutatio igitur corporis caelestis ab anima ejus procedens non pertingit ad animam nostram nisi mediante corpore. Ad motum autem corporis non movetur anima nisi per accidens, nec immutationem corporis sequitur electio nisi per occasionem, ut dictum est (c. 85). Motus igitur caelestis non potest esse causa electionis nostrae per hoc quod est ab anima.

Praeterea, Secundum positionem Avicennae

(1), et quorumdam philosophorum aliorum (2), intellectus agens est quaedam substantia separata, quae quidem agit in animas nostras in quantum facit intellecta in potentia esse intellecta in actu. Hoc autem fit per abstractionem ab omnibus materialibus dispositionibus, ut patet ex his quae dicta sunt (l. 2, c. 76 et 79). Quod igitur agit directe in animam non agit in eam per motum corporeum, sed magis per abstractionem ab omni corporeo. Anima igitur caeli; si sit animatum, non potest esse causa electionum nostrarum vel intelligentiarum per motum caeli.

Per easdem etiam rationes potest probari quod motus caeli non sit causa electionum nostrarum per virtutem substantiae separatae, si quis ponat caelum non esse animatum, sed a substantia separata moveri.

CAPUT LXXXVIII.

Quod substantiae separatae creatae non possunt esse causa directe electionum et voluntatum nostrarum.

Non est autem aestimandum quod animae caelorum, si quae sint, vel quaecumque aliae substantiae intellectuales separatae creatae possint directe voluntatem nobis immittere aut electionis nostrae causa esse.

Omnium enim creatorum actiones sub ordine divinae providentiae continentur; unde praeter leges ipsius agere non possunt. Est autem providentiae lex ut unumquodque immediate a proxima sibi causa moveatur. Causa igitur superior creata, tali ordine praetermisso, nec movere nec agere potest. Proximum autem motivum voluntatis est

(1) *Compend. de Anima*, c. 10

(2) Averrh., *de Anima*, l. 3, comm. 5.

bonum intellectum, quod est suum objectum, et movetur ab ipso sicut visus a colore. Nulla igitur substantia creata potest movere voluntatem nisi mediante bono intellecto. Hoc autem est inquantum manifestat ei aliquid esse bonum ad agendum quod est persuadere. Nulla igitur substantia creata potest agere in voluntatem vel esse causa electionis nostrae nisi per modum suadentis.

Item, Ab illo agente aliquid natum est moveri et pati per cujus formam reduci potest in actum; nam omne agens agit per formam suam. Voluntas autem reducitur in actum per appetibile, quod motum desiderii ejus quietat. In solo autem bono divino quietatur desiderium voluntatis sicut in ultimo fine, ut ex supradictis patet. Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis.

Adhuc, Sicut in re inanimata se habet inclinatio naturalis ad proprium finem, quae appetitus dicitur naturalis, ita se habet in substantia intellectuali voluntas, quae dicitur appetitus intellectualis. Inclinationes autem naturales dare non est nisi illius qui naturam instituit. Ergo et voluntatem inclinare in aliquid non est nisi ejus qui est naturae intellectualis causa. Hoc autem solius Dei est sicut ex superioribus (l. 2, c. 21) patet. Ipse igitur solus voluntatem nostram in aliquid inclinare potest.

Amplius, *Violentum*, ut dicitur in tertio Ethicorum (c. 2), *est cujus principium est extrinsecum nil conferente vim passo*. Si igitur voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio, erit violentus motus; dico autem moveri ab extrinseco principio quod moveat per modum agentis et non per modum finis. Violentum autem voluntario repugnat. Impossibile est igitur quod voluntas moveatur a principio extrinseco quasi ab agente, sed oportet quod omnis motus voluntatis ab interiori procedat.

Nulla autem substantia creata conjungitur animae intellectuali quantum ad sua interiora nisi solus Deus, qui solus est causa ipsius et sustinens eam in esse. A solo igitur Deo potest motus voluntarius causari.

Adhuc, Violentum opponitur (et) naturali et voluntario motui, quia utrumque oportet quod sit a principio intrinseco. Agens autem exterius sic solum naturaliter movet inquantum causat in mobili intrinsecum principium motus, sicut generans, quod dat formam gravitatis corpori gravi generato, movet ipsum naturaliter deorsum; nihil autem aliud extrinsecum movere potest absque violentia corpus naturale, nisi forte per accidens, sicut removens prohibens, quod magis utitur motu naturali vel actione quam causet ipsum. Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia quod causat principium intrinsecum hujus motus, quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est Deus qui animam solus creat, ut ostensum est (l. 2, c. 21 et 87). Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis absque violentia.

Hinc est quod dicitur: *Cor regis in manu Domini; quocumque voluerit inclinabit illud,* Proverb. 21, 1; et: *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate,* Philipp., 2, 13.

CAPUT LXXXIX.

Quod motus voluntatis causatur a Deo, et non solum a voluntate.

Quidam vero, non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praejudicio libertatis voluntatis, conati sunt has auctoritates male exponere, ut scilicet dicerent quod Deus causat in nobis velle et perficere inquantum

dat nobis virtutem volendi, non autem sic quod faciat nos velle hoc vel illud, sicut Origenes exponit (1), liberum arbitrium defendens contra auctoritates praedictas. Et ex hoc processisse videtur opinio quorumdam, qui dicebant quod providentia non est de his quae subsunt libero arbitrio, scilicet de electionibus, sed (quod) providentia refertur ad exteriores eventus, non enim qui elegit aliquod consequi vel perficere, puta aedificare vel ditari, semper poterit ad hoc pervenire; et sic eventus actionum nostrarum non subjacent libero arbitrio, sed providentia disponuntur (2).

Quibusquidem auctoritatibus sacrae Scripturae resistitur evidenter.

Dicitur enim: *Omnia opera nostra operatus es nobis, Domine*, Isai., 26, 12; unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem.

Praeterea, Hoc ipsum quod Salomon dicit: *Quo-*

(1) Περὶ Ἀρχ., l. 3.

(2) Adverte quod in isto capite, sicut in praecedenti et sequentibus, reperiuntur principia secundum quae S. Thomas solvit quaestiones de relatione divinae providentiae cum hominis libero arbitrio, et per consequens maximas quae moventur difficultates circa conciliationem gratiae divinae cum libertate humanae voluntatis. Hic adversariorum doctrinam, secundum Origenis positionem, confutat, auferens istius principium, scilicet quod « Deus causat in nobis velle et perficere, inquantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic quod faciat nos velle hoc vel illud ». Quodquidem principium diversimode in sextodecimo saeculo renovatum, infinitas et acutissimas usque adhuc suscitavit controversias, inter quas S. Thomae positio verissima tutissimaque remanet. S. Thomae dicimus positionem, non omnium ejus asseclarum; Angelicus enim Doctor, hujus conciliationis mysterium affirmans et salvans, illius modum nec inveniri nec etiam sine periculo inquiri posse putat, dum ejus adversarii et inter ejus asseclas nimis multi, cum temerarie voluerint hanc qnaestionem elucidare, in multa lapsi sunt inconvenientia, ab ipso sancto Doctore praevisa et indigitata.

cumque voluerit, inclinabit illud, Proverb. 21, 1, ostendit non solum divinam causalitatem ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius.

Item, Deus non solum dat rebus virtutem, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi agat in virtute ipsius, ut supra (c. 70) ostensum est. Ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data uti, nisi inquantum agit in virtute Dei. Illud autem in cujus virtute agens agit est causa non solum virtutis, sed etiam actus; quod in artifice apparet, in cujus virtute agit instrumentum, etiam quod ab hoc artifice propriam formam non accipit, sed solum ab ipso applicatur ad actum. Deus igitur est causa nobis, non solum voluntatis, sed etiam volendi.

Amplius, Perfectius invenitur ordo in spiritualibus quam in corporalibus. In corporalibus autem omnis motus causatur a primo motu. Oportet igitur quod in spiritualibus omnis motus voluntatis prima voluntate causetur, quae est voluntas Dei.

Adhuc, Superius (c. 70) ostensum est; quod Deus est causa omnis actionis et operatur in omni agente. Est igitur causa motuum voluntatis.

Item, Arguit Aristoteles (Ethic. Eud.) per hunc modum. Hujus quod aliquis intelligat, consilietur, et eligat, et velit, oportet aliquid esse causam, quia omne novum oportet quod habeat aliquam causam; si autem est causa ejus aliud consilium et alia voluntas praecedens, cum non sit procedere in his in infinitum, oportet devenire ad aliquod primum; hujusmodi autem primum oportet esse aliquid quod est melius ratione; nihil autem est melius intellectu et ratione nisi Deus; est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum.

CAPUT XC.

Quod electiones et voluntates humanae subduntur divinae providentiae.

Ex quo patet quod oportet etiam voluntates humanas et electiones divinae providentiae subditas esse.

Omnia enim quae Deus agit, ex ordine providentiae suae agit. Cum igitur Ipse sit causa electionis et voluntatis nostrae; et electiones et voluntates nostrae divinae providentiae subduntur.

Amplius, Omnia corporalia per spiritualia administrantur, sicut superius (c. 78) est ostensum. Spritualia autem agunt in corporalia per voluntatem. Si igitur electiones et motus voluntatum intellectualium substantiarum ad Dei providentiam non pertinent, sequitur quod etiam corporalia ipsius providentiae subtrahantur: et sic totaliter nulla erit providentia.

Item, Quanto aliqua sunt nobiliora in universo, tanto oportet quod magis participent ordinem, in quo bonum universi consistit; unde Aristoteles (Physic., 2, text. comm. 44) arguit antiquos philosophos, qui ponebant casum et fortunam in constitutione caelestium corporum, non autem in inferioribus rebus. Substantiae autem intellectuales sunt nobiliores substantiis corporalibus. Si igitur substantiae corporales quantum ad suas substantias et actiones, cadunt sub ordine providentiae, multo magis substantiae intellectuales.

Praeterea, Ea quae sunt propinquiora fini magis cadunt sub ordine qui est ad finem; nam eis mediantibus, etiam alia ordinantur in finem. Actiones autem substantiarum intellectualium propinquius ordinantur in Deum sicut in finem quam a-

ctiones aliarum rerum, sicut supra (c. 50) ostensum est. Magis igitur cadunt actiones intellectualium substantiarum sub ordine providentiae, qua Deus omnia in seipsum ordinat, quam actiones aliarum rerum.

Adhuc, Gubernatio providentiae ex amore divino procedit, quo Deus res a se creatas amat; in hoc enim praecipue consisti amor quod amans amato bonum velit; quanto ergo Deus aliqua magis amat, tanto magis sub ejus providentia cadunt. Hoc autem et sacra Scriptura docet, dicens: *Custodit Dominus omnes diligentes se*, Psal., 144, 20, — et etiam Philosophus (Ethic., c. 10, lect. 3), tradit dicens quod Deus maxime curat de his qui diligunt intellectum, tamquam de suis amicis; ex quo etiam habetur quod maxime substantias intellectuales amat sub ejus igitur providentia cadunt earum voluntates et electiones.

Amplius, Bona interiora hominis quae ex voluntate et electione dependent sunt magis propria hominis quam illa quae extra ipsum sunt, ut adeptio divitiarum vel si quid aliud est hujusmodi; unde per illa homo dicitur esse bonus, non autem per ista. Si igitur electiones humanae et voluntatis motus non cadunt sub divina providentia, sed solum exteriores proventus, verius erit quod res humanae sunt extra providentiam quam quod providentiae subsint; quodquidem ex persona blasphemantium inducitur: *Nec nostra considerat, et circa cardines caeli perambulat*, Job, 22, 14; et: *Dereliquit Dominus terram, et Dominus non videt*, Ezech. 9, 9; et: *Quis est iste qui dixit ut fieret, Domino non jubente*, Thren. 3, 37.

Videntur autem quaedam in doctrina sacra secundum praedictam sententiam sonare. Dicitur enim: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui*, Eccli. 15, 14; et infra: *Ap-*

posuit tibi aquam et ignem; ad quod volueris porrige manum tuam. Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei dabitur illi, Eccli. 15, 17-18; et: *Considera quod hodie proposuerim in conspectu tuo vitam et bonum, et e converso mortem et malum*, Deuter., 30, 15. Haec autem verba ad hoc inducuntur ut homines esse liberi arbitrii ostendantur, non ut eorum electiones a divina providentia subtrahantur. Et similiter quod Gregorius nyssenus dicit in libro quem de homine fecit (1): *Providentia est eorum quae non sunt in nobis; non autem eorum quae sunt in nobis*, et (quod) Damascenus, eum sequens, dicit quod *ea quae sunt in nobis Deus praenoscit, sed non praedeterminat* (2) exponenda sunt ita ut intelligatur ea quae sunt in nobis divinae determinationi non esse subjecta quasi ab ea necessitatem accipientia.

CAPUT XCI.

Quomodo res humanae ad superiores causas reducantur.

Ex his ergo quae supra ostensa sunt colligere possumus quomodo humana ad superiores reducuntur causas et non aguntur fortuito. Nam electiones et voluntates immediate a Deo disponuntur; cognitio vero humana, ad intellectum pertinens, a Deo, mediantibus Angelis, ordinatur; ea vero quae ad corporalia pertinent, sive sint interiora sive exteriora, in usum hominis venientia, a Deo, mediantibus Angelis et caelestibus corporibus dispensantur. Hujus autem ratio generaliter una est.

(1) His verbis S. Doctor innuere videtur librum S. Gregorii nysseni cui titulus est: *De hominis Opificio;* locus tamen reperitur in libro *de Providentia*, c. 8.

(2) *De Orthod. Fid.*, l. 2, c. 30.

Nam oportet omne multiforme et mutabile et deficere potens reduci, sicut in principium, in aliquod uniforme et immutabile et deficere non valens. Omnia autem quae in nobis sunt inveniuntur esse multiplicia; variabilia et defectibilia.

Patet enim quod electiones nostrae multiplicitatem habent, cum in diversis et a diversis diversa eligantur, mutabiles etiam sunt, tum propter animi levitatem qui non est firmatus in fine ultimo, tum etiam propter mutationem rerum quae nos extra circumstant; quod autem defectibiles sint, hominum peccata testantur. Divina autem voluntas uniformis est, quia unum volendo omnia alia vult, et immutabilis et indeficiens est, ut ostensum est (l. 1, c. 23 et 75). Oportet ergo omnium voluntatum et electionum motus in divinam voluntatem reduci, non autem in aliquam aliam causam, quia solus Deus nostrarum voluntatum et electionum causa est.

Similiter autem intelligentia nostra multiplicationem habet, quia ex multis sensibilibus veritatem intelligibilem quasi congregamus; est etiam mutabilis, quia ex uno in aliud discurrendo procedit, ex notis ad ignota proveniens; est etiam defectibilis propter permixtionem phantasiae et sensus, ut errores hominum ostendunt. Angelorum autem cognitio est uniformis, quia ab ipso uno veritatis fonte scilicet Deo, accipiunt veritatis cognitionem; est etiam immobilis, quia non discurrendo ab effectibus in causas aut e converso; sed simplici intuitu puram veritatem de rebus intuentur; est etiam indefectibilis, cum ipsas rerum naturas seu quidditates intueantur per seipsas, circa quas non potest intellectus errare, sicut nec sensus circa propria sensibilia; nos autem quidditates rerum ex accidentibus et effectibus cognoscimus. Oportet ergo quod nostra intellectualis cognitio reguletur per Angelorum cognitionem.

Rursus de corporibus humanis et exterioribus quibus homines utuntur, manifestum est quod est in eis multiplicitas commixtionis et contrarietatis, et quod non semper eodem modo moventur, quia motus eorum non possunt esse continui, et quod defectibilia sunt per alterationem et corruptionem. Corpora autem caelestia sunt uniformia, utpote simplicia, absque omni contrarietate existentia; motus etiam eorum sunt uniformes, continui et semper eodem modo se habentes; nec in eis potest esse corruptio vel alteratio. Unde necessarium est quod corpora nostra et alia quae in usum nostrum veniunt, per motum caelestium corporum regulentur.

CAPUT XCII.

Quomodo dicitur aliquis bene fortunatus, et quomodo adjuvatur homo ex superioribus causis.

Ex his autem apparere potest quomodo aliquis possit dici bene fortunatus. Dicitur enim alicui homini bene secundum fortunam contingere quando aliquod bonum accidit sibi praeter intentionem; sicut cum aliquis fodiens in agro invenit thesaurum quem non quaerebat. Contingit autem aliquem operantem praeter intentionem operari propriam non tamen praeter intentionem alicujus superioris cui ipse subest; sicut, si dominus aliquis praecipiat alicui servo quod vadat ad aliquem locum quo ipse alium servum jam miserat, illo ignorante, inventio conservi est praeter intentionem servi missi, non autem praeter intentionem domini mittentis: et ideo, licet per comparationem ad hunc servum sit fortuitum et causale, non tamen per comparationem ad dominum, sed est aliquid ordinatum. Cum igitur homo sit ordinatus secundum corpus sub corporibus caelestibus, secundum intellectum vero sub Angelis, secundum voluntatem autem sub Deo,

potest contingere aliquid praeter intentionem hominis quod tamen est secundum ordinem caelestium corporum vel dispositionem Angelorum vel etiam Dei. Quamvis autem Deus solus directe ad electionem hominis operetur, tamen actio Angeli operatur aliquid ad electionem hominis per modum persuadentis, actio vero corporis caelestis per modum disponentis, inquantum corporales caelestium corporum impressiones in corpora nostra disponunt ad aliquas electiones. Quando igitur aliquis ex impressione caelestium corporum et superiorum causarum secundum praedictum modum inclinatur ad aliquas electiones sibi utiles, quarum tamen utilitatem propria ratione non cognoscit; et cum ex hoc lumine intellectualium substantiarum illuminatur intellectus ejus ad eadem intelligenda, et ex divina operatione inclinante inclinatur ejus voluntas ad aliquid eligendum sibi utile, cujus rationem ignorat, dicitur esse bene fortunatus; et e contrario, male fortunatus, quando ex superioribus causis ad contraria ejus electio inclinatur, sicut de quodam dicitur: *Scribe virum istum sterilem, virum qui in diebus suis non prosperabitur*, Jerem., 22, 30.

Sed in hoc est attendenda differentia. Nam impressiones corporum caelestium in corpora nostra causant in nobis naturales corporum dispositiones, et ideo, ex dispositione relicta ex corpore caelesti in corpore nostro, dicitur aliquis non solum bene fortunatus aut male, sed etiam bene natus aut male, secundum quem modum Philosophus dicit (Magn. Moral., 2, c. 8) quod bene fortunatum esse est esse bene natum. Non enim potest intelligi quod hoc ex natura intellectus diversa procedat quod unus utilia sibi eligat et alius nociva, praeter rationem propriam, cum natura intellectus vel voluntatis in omnibus hominibus sit una; diversitas enim formalis induceret diversitatem secundum spe-

ciem; diversitas autem materialis inducit diversitatem secundum numerum, unde, secundum quod intellectus hominis illustratur ad aliquid agendum vel voluntas a Deo instigatur, non dicitur homo bene natus, sed magis custoditus vel gubernatus.

Rursus attendenda est circa haec alia differentia. Nam operatio Angeli et corporis caelestis est solum sicut disponens ad electiones, operatio autem Dei est sicut perficiens. Cum autem dispositio, quae est ex corporis qualitate vel intellectus persuasione, necessitatem ad eligendum non inducat, non semper homo eligit id quod Angelus custodiens intendit neque illud ad quod corpus caeleste inclinat; semper tamen hoc homo eligit quod Deus operatur in ejus voluntate. Unde custodia Angelorum interdum cassatur, secundum illud: *Curavimus Babylonem, et non est sanata*, Jerem. 51, 9; et multo magis inclinatio caelestium corporum; divina vero providentia semper est firma.

Est etiam et alia differentia consideranda. Nam cum corpus caeleste non disponat ad electionem nisi inquantum imprimit in corpora nostra (1) ex quibus homo incitatur ad eligendum per modum quo passiones inducunt ad electionem, omnis dispositio ad electionem quae est ex corporibus caelestibus est per modum alicujus passionis, sicut cum quis inducitur ad aliquid eligendum per odium vel amorem vel iram vel aliquid hujusmodi. Ab Angelo vero disponitur aliquis ad eligendum per modum intelligibilis considerationis, absque passione; quod quidem contingit dupliciter: — Quandoque enim illuminatur intellectus hominis ab Angelo ad cognoscendum solum quod aliquid est bonum fieri, non autem instruitur de ratione propter quam est bonum, quae sumitur ex fine; et ideo homo quandoque aestimat quod aliquod sit bonum fieri; si

(1) *Ex quibus*..., i. e. dispositiones ex quibus...

tamen quaereretur quare, responderet se nescire; unde quando perveniet in finem utilem quem non praeconsideravit, erit sibi fortuitum. — Quandoque vero per illuminationem Angeli instruitur etiam quod hoc sit bonum et de ratione quare est bonum, quae dependet ex fine; et sic, quando pervenerit ad finem quem praeconsideravit, non erit fortuitum.

Sciendum est etiam quod vis activa spiritualis naturae, sicut est altior quam corporalis, ita est universalior; unde non ad omnia ad quae se extendit humana electio se extendit dispositio caelestis corporis. Rursus, virtus humanae animae vel etiam Angeli est particularis in comparatione ad virtutem divinam, quae est universalis respectu omnium entium. Sic ergo aliquod bonum accidere potest homini, et praeter propriam intentionem, et praeter inclinationem caelestium corporum, et praeter Angelorum illuminationem, non autem praeter divinam providentiam, quae est gubernativa, sicut et factiva entis inquantum est ens; unde oportet quod omnia sub se contineat. Sic ergo aliquid fortuitum bonum vel malum potest contingere homini, et per comparationem ad ipsum, et per comparationem ad caelestia corpora, et per comparationem ad Angelos, non autem per comparationem ad Deum, nam per comparationem ad Ipsum, non solum in rebus humanis, sed nec in qualibet alia re, potest esse aliquid causale et improvisum. Quia vero fortuita sunt quae sunt praeter intentionem (bona autem moralia praeter intentionem esse non possunt, cum in electione consistant), respectu eorum non potest dici aliquis bene vel male fortunatus, licet respectu eorum possit aliquis dici bene vel male natus, quando ex naturali dispositione corporis est aptus ad electiones virtutum vel vitiorum. Respectu autem exteriorum bonorum, quae praeter intentionem homini evenire possunt, potest dici

homo et bene natus et bene fortunatus est a Deo gubernatus et ab Angelis custoditus.

Consequitur autem ex superioribus causis et aliud auxilium quantum ad exitus suarum actionum. Cum enim homo et eligere habeat et prosequi quod eligit, in utroque a causis superioribus adjuvatur interdum et impeditur: secundum electionem quidem ut dictum est, inquantum homo vel disponitur ad aliquid eligendum per caelestia corpora, vel illustratur per Angelorum custodiam, vel etiam inclinatur per operationem divinam; secundum executionem vero, inquantum homo consequitur ex aliqua superiori causa robur et efficaciam ad implendum quod eligit; quae quidem non solum a Deo et ab Angelis esse potest sed etiam a corporibus caelestibus, inquantum talis efficacia in corpore sita est. Manifestum est enim quod etiam inanimata corpora quasdam vires et efficacias a caelestibus corporibus consequuntur, et etiam praeter eas quae ad qualitates activas et passivas elementorum consequuntur, quas etiam non est dubium caelestibus corporibus esse subjectas; sicut quod magnes attrahit ferrum habet ex virtute caelestis corporis, et lapides quidam et herbae alias occultas virtutes. Unde nihil prohibet quod etiam aliquis homo habeat, ex impressione corporis caelestis, aliquam efficaciam in aliquibus operibus faciendis, quam alius non habet; puta medicus in sanando et agricola in plantando et miles in expugnando. Hanc autem efficaciam multo perfectius Deus hominibus largitur ad sua opera efficaciter exequenda. Quantum ergo ad primum auxilium, quod est in eligendo, dicitur Deus hominem dirigere; quantum vero ad secundum auxilium, dicitur hominem confortare, et haec auxilia tanguntur simul ubi dicitur: *Dominus illuminatio mea et salus mea, quem timebo?* quantum ad primum; et: *Dominus protector vitae*

meae, a quo trepidabo? Psalm., 26, 1, quantum ad secundum.

Sed inter haec duo auxilia est differentia duplex:

Prima quidem, quia ex auxilio primo adjuvatur homo tam in his quae virtuti hominis subduntur quam etiam in aliis: sed secundum auxilium ad illa tantum se extendit ad quae virtus hominis valet. Quod enim homo fodiens sepulcrum inveniat thesaurum, ex nulla hominis virtute procedit, unde respectu talis proventus adjuvari potest homo in hoc quod instigetur ad quaerendum ubi est thesaurus, non autem in hoc quod ei aliqua virtus detur ad thesaurum inveniendum. In hoc autem quod medicus sanet vel miles in pugna vincat, potest adjuvari in hoc quod eligat convenientia ad finem, et hoc efficaciter exequatur per virtutem a superiori causa adeptam. Unde primum auxilium est universalius.

Secunda differentia est quia secundum auxilium datur ad prosequendum efficaciter ea quae intendit; unde, cum fortuita sint praeter intentionem, ex tali auxilio non potest dici homo, proprie loquendo, bene fortunatus, sicut potest dici ex primo, ut supra ostensum est. Contingit autem homini bene vel male secundum fortunam, quandoque ipso solo agente, sicut cum fodiens terram invenit thesaurum quiescentem; quandoque autem actione alterius causae concurrente, sicut cum aliquis vadens ad forum, causa emendi aliquid, invenit debitorem quem non credebat invenire. In primo autem eventu, homo adjuvatur, ad hoc quod aliquid sibi bene contingat, secundum hoc solum quod dirigitur in eligendo illud cui conjunctum est per accidens aliquod commodum, quod provenit praeter intentionem. In secundo autem eventu, oportet quod uterque agens dirigatur ad eligendum actionem vel motum unde sibi occurrant.

Oportet autem et aliud considerare circa ea quae dicta sunt. Dictum est enim quod hoc quod homini aliquando bene contingat vel male secundum fortunam, et ex Deo est et a corpore caelesti esse potest in quantum homo a Deo inclinatur ad eligendum aliquid cui conjunctum est aliquod commodum vel incommodum, quod eligens non praeconsiderat, et inquantum a corpore caelesti ad tale aliquid eligendum sic disponitur. Hoc autem commodum vel incommodum relatum quidem ad electionem hominis est fortuitum, relatum vero ad Deum rationem amittit fortuiti, non (1) relatum ad corpus caeleste. Quod sic patet. Non enim aliquis eventus amittit rationem fortuiti, nisi reducatur in causam per se. Virtus autem caelestis corporis est causa agens, non per modum intellectus et electionis; sed per modum naturae; naturae autem est proprium tendere ad unum; si ergo aliquis effectus non est unus, non potest per se causa ejus esse aliqua virtus naturalis; cum autem aliqua duo sibi per accidens conjunguntur; non sunt vere unum, sed solum per accidens, unde hujus conjunctionis nulla causa naturalis per se causa esse potest. Si ergo iste homo ex impressione caelestis corporis instigetur per modum passionis, ut dictum est, ad fodiendum sepulcrum (sepulcrum autem et locus thesauri non sunt unum nisi per accidens, quia non habent aliquem ordinem ad invicem), virtus caelestis corporis non potest per se inclinare ad hoc totum quod iste fodiat sepulcrum et locum ubi est thesaurus, sed aliquis per intellectum agens potest esse causa inclinationis in hoc totum; quia intelligentis est multa ordinare in unum. Patet etiam quod homo qui sciret thesaurum ibi esse posset alium ignorantem mittere ad fo-

(1) *Non relatum....*, i. e. hoc commodum vel incommodum relatum ad corpus caeleste non amittit rationem fortuiti.

diendum sepulcrum in loco eodem, ut praeter intentionem suam inveniret thesaurum. Sic igitur hujusmodi fortuiti eventus, reducti in causam divinam, amittunt rationem fortuiti; reducti vero in causam caelestem, nequaquam.

Per eamdem etiam rationem apparet quod homo non potest esse bene fortunatus universaliter ex virtute corporis caelestis, sed solum quantum ad hoc vel illud. Dico autem universaliter, ut aliquis homo habeat in natura sua impressionem caelestis corporis ut eligat semper et in pluribus aliqua quibus sint conjuncta per accidens aliqua commoda vel incommoda. Natura enim non ordinatur nisi ad unum. Ea autem secundum quae homini accidit bene vel male secundum fortunam non sunt reducibilia in aliquod unum; sed sunt indeterminata et infinita, ut Philosophus (Physic., 2, text. comm. 50) dicit et ad sensum patet. Non est ergo possibile quod aliquis habeat in natura sua eligere semper ea ad quae etiam per accidens sequuntur aliqua commoda, sed potest esse quod ex inclinatione caelesti inclinetur ad eligendum aliquid cui conjugatur per accidens aliquod commodum, et ex alia inclinatione aliud, et ex tertia tertium; non autem ita quod ex una inclinatione inclinetur ad omnia. Ex una autem divina dispositione potest homo ad omnia dirigi.

CAPUT XCIII.

De fato; an sit et quid sit.

Ex his autem quae praemissa sunt apparet quid sit de fato sentiendum. Videntes enim homines multa in hoc mundo per accidens contingere, si causae particulares considerentur posuerunt.

Quidam quod nec etiam ab aliquibus superio-

ribus causis (ea) ordinentur; et his videbatur fatum esse nihil omnino.

Quidam vero in aliquas ea altiores causas reducere sunt conati, ex quibus tamen cum quadam dispositione ordinata procedant, et hi fatum posuerunt quasi ea quae videntur a casu contingere sint ab aliqua causa effata sive praelocuta et praeordinata ut essent.

Horum autem quidam omnia quae hic accidunt a casu contingere (1) reducere sunt conati sicut in causas in caelestia corpora, etiam electiones humanas, dispositionem siderum, cui omnia cum quadam necessitate subdi ponebant fatum appellantes quae quidem posito impossibilis est et a fide aliena ut ex superioribus (c. 71 et seq.) patet.

Quidam vero in dispositionem divinae providentiae omnia reducere voluerunt quaecumque in his inferioribus casu contingere videntur; unde omnia fato agi dixerunt, ordinationem quae est in rebus ex divina providentia fatum nominantes. Unde Boetius dicit quod *fatum est inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus* (2). In qua facit descriptione *dispositio* pro ordinatione ponitur. *Rebus* autem *inhaerens* ponitur, ut distinguatur fatum a providentia; nam ipsa ordinatio, secundum quod in mente divina est, nondum rebus impressa, providentia est secundum vero quod jam est explicata in rebus, fatum nominatur. *Mobilibus* autem dicit, ut ostendat quod ordo providentiae a rebus contingentiam et mobilitatem non aufert, ut quidam posuerunt. Secundum hanc ergo acceptionem, negare fatum est providentiam divinam negare.

Sed quia cum infidelibus nec nomina debemus

(1) *Quae hic accidunt a casu contingere*, i. e. quibus hic accidit a casu contingere.

(2) *De consol.*, pros. 4, p. 294.

habere communia, ne ex consortio nominum possit sumi erroris occasio, nomine fati non est a fidelibus libere utendum, ne videamur illis assentire qui male de fato senserunt, omnia necessitati siderum subjicientes. Unde Augustinus dicit: *Quae si quisquam fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat* (1). Et Gregorius dicit, secundum eumdem intellectum: *Absit a fidelium mentibus ut fatum aliquid esse dicant* (2).

CAPUT XCIV.

De certitudine divinae providentiae.

Difficultas autem quaedam ex praemissis suboritur. Si enim omnia quae hic inferius aguntur, etiam contingentia, providentiae divinae subduntur, oportet, ut videtur, vel providentiam non esse certam vel omnia ex necessitate contingere.

Ostendit enim Philosophus (Metaphys., 6, text. comm. 7) quod, si omnem effectum ponimus habere aliquam causam per se, et iterum quod, qualibet causa per se posita, necessarium sit effectum poni sequeretur quod omnia futura ex necessitate eveniant. Si enim quilibet effectus habeat causam per se, quodlibet futurum erit reducere in aliquam causam praesentem vel praeteritam; ut, si quaeratur de aliquo utrum sit occidendus a latronibus, hujusmodi effectum praecedit causa scilicet occursus latronum; hunc autem effectum praecedit alia causa scilicet quod ipse exivit domo; hunc autem adhuc alia, quod vult, quaerere aquam; quamquidem praecedit causa, scilicet sitis; et haec causatur ex comestione salsorum, quae jam est vel fuit. Si ergo,

(1) S. Aug., *De Civit. Dei*, l. v. c. 1.
(2) S. Greg., *Hom. X in Evang. Epiph.*

causa posita, necesse est effectum poni necesse est quod si comedat salsa, sitiat; et sitit, quod velit quaerere aquam, et si vult quaerere aquam; quod exeat domo: et si exeat domo, quod occurrant ei latrones; et si occurrant, quod occidatur; ergo de primo ad ultimum necesse est hunc comedentem salsa a latronibus occidi. Concludit ergo Philosophus non esse verum quod, posita causa necesse est effectum poni quia aliqua causa est quae potest deficere; neque iterum verum est quod omnis effectus habeat per se causam, quia quod est per accidens, scilicet istum volentem aquam quaerere occurrere latronibus, non habet aliquam causam. Ex hac ratione apparet quod non omnes effectus reducantur in aliquam causam per se, praeteritam vel praesentem, qua posita, necesse sit poni effectum ex necessitate contingere. Vel ergo oportet dicere quod non omnes effectus divinae providentiae subdantur, et sic divina providentia non est de omnibus, quod prius fuit ostensum vel quod non est necessarium quod, providentia posita, effectus ejus ponatur, et sic providentia non est certa aut est necessarium quod omnia ex necessitate contingant; providentia enim non solum est in praesenti tempore vel praeterito, sed aeterno, quia nihil potest esse in Deo non aeternum.

Adhuc, Si divina providentia est certa, oportet hanc conditionalem esse veram. Si Deus providit hoc, hoc erit. Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium, quia est aeternum. Ergo consequens est necessarium; oportet enim omnis conditionalis consequens esse necessarium cujus antecedens est necessarium, et hoc ideo quia consequens est sicut conclusio antecedentis. Quidquid autem ex necessario sequitur oportet esse necessarium. Sequitur igitur si divina providentia est certa, quod omnia ex necessitate proveniant.

Amplius, Si aliquid est provisum a Deo, puta quod talis sit regnaturus, aut ergo possibile est accidere quod non regnet, aut non. Si quidem non est possibile ipsum non regnare, ergo impossibile est ipsum non regnare; ergo necessarium est eum regnare. Si autem possibile est eum non regnare (possibili autem posito, non sequitur aliquid impossibile), sequitur divinam providentiam deficere; non est igitur impossibile divinam providentiam deficere (1). Igitur oportet, si omnia sint provisa a Deo, aut quod divina providentia non sit certa aut quod omnia ex necessitate eveniant.

Item, Argumentatur sic Tullius (2): Si omnia a Deo provisa sunt, certus est ordo causarum; si autem hoc verum est, omnia fato aguntur; quod si omnia fato aguntur, nihil est in nostra potestate; nullum est ergo voluntatis arbitrium; sequitur ergo quod tollatur liberum arbitrium, si divina providentia sit certa; et eodem modo sequitur quod omnes causae contingentes tollantur.

Praeterea, Divina providentia causas medias non excludit, ut supra (c. 77) ostensum est. Inter causas autem sunt aliquae contingentes et deficere potentes. Deficere igitur potest providentiae effectus; non est igitur Dei providentia certa.

Oportet autem, ad horum solutionem, aliqua repetere ex his quae supra posita sunt, ut manifestum fiat quod nihil divinam providentiam effugit et quod ordo divinae providentiae omnino immutari non potest, nec tamen oportet quod ea quae

(1) *Si autem possibile est....* — Intellige: Si possibile est eum non regnare, poni potest hoc possibile realiter evenisse; et tunc sequitur divinam providentiam deficere. Cum autem id quod sequitur ex possibili quod hypothetice ponitur evenisse non sit impossibile sequitur non esse impossibile, divinam providentiam deficere.

(2) Cic., *de Divin.*, l. 1, c. 8. — Cf. S. Aug. *de Civit. Dei*, l. 5, c. 9.

ex providentia divina proveniunt ex necessitate cuncta proveniant.

Primo namque considerandum est quod, cum Deus sit omnium existentium causa, rebus omnibus conferens esse, oportet quod suae providentiae ordo omnes res complectatur; quibus enim esse largitus est oportet quod et conservationem largiatur et perfectionem in ultimo fine conferat. Cum autem, in quolibet providente, duo considerari oporteat, scilicet ordinis praemeditationem et praemeditati ordinis institutionem in rebus quae providentiae subduntur (quorum primum ad cognoscitivam virtutem pertinet, aliud vero ad operativam) hoc inter utramque differt quod, — in praemeditando ordinem, tanto est providentia perfectior quanto magis usque ad minima ordo providentiae potest produci; quod enim nos omnium particularium ordinem praemeditari non possumus circa ea quae sunt disponenda a nobis, ex defectu nostrae cognitionis provenit, quae cuncta singularia complecti non potest; tanto autem unusquisque in providendo solertior habetur quanto plura singularia praemeditari potest; cujus autem provisio in solis universalibus consisteret parum de prudentia participaret; simile autem in omnibus operativis artibus considerari potest; — sed in hoc quod ordo praemeditatus rebus imponitur, tanto est dignior et perfectior providentia gubernantis quanto universalior est et per plura ministeria suam explicat praemeditationem; quia et ipsa ministeriorum dispositio magnam partem provisi ordinis habet. Oportet autem quod divina providentia in summo perfectionis consistat, quia Ipse est simpliciter et universaliter perfectus, ut ostensum est (l. 1, c. 26). In providendo igitur suae sapientiae praemeditatione sempiterna omnia ordinat, quantumcumque minima videantur; quaecumque vero rerum aliquid operantur, instrumen-

taliter agunt ab eo mota, et ei obtemperando ministrant, ad ordinem providentiae ab aeterno, ut ita dicam, excogitatum explicandum in rebus. Si autem omnia quae agere possunt necesse est ut in agendo ei ministrent, impossibile est quod aliquod agens divinae providentiae executionem impediat sibi (1) contrarium agendo. Neque etiam possibile est divinam providentiam impediri per defectum alicujus agentis vel patientis, cum omnis virtus activa et passiva sit in rebus secundum divinam dispositionem causata. Impossibile est etiam quod impediatur divinae providentiae executio per providentis immutationem, cum Deus sit omnino immutabilis, ut supra ostensum est (l. 1, c. 15. Relinquitur ergo quod divina provisio omnino cassari non potest.

Deinceps autem considerandum est quod omne agens intendit ad bonum et melius quod potest, ut supra (c. 3) ostensum est. Bonum autem et melius non eodem modo considerantur in toto et in partibus. In toto enim, bonum est integritas, quae ex partium ordine et compositione relinquitur unde melius est toti quod sit inter partes ejus disparitas, sine qua ordo et perfectio totius esse non potest, quam quod omnes partes essent aequales, unaquaque earum perveniente ad gradum nobilissimae partis. Quaelibet autem pars inferioris gradus, in se considerata, melior esset si esset in gradu superioris partis, sicut patet in corpore humano; dignior enim pars esset pes hominis, si oculi pulchritudinem et virtutem haberet; corpus autem totum esse imperfectius, si ei pedis officium deesset. Ad aliud igitur tendit intentio particularis agentis et universalis. Nam particulare agens tendit ad bonum partis absolute et facit eam quanto meliorem potest, universale autem agens tendit ad bo-

(1) *Sibi*, vel potius *ei*.

num totius; unde aliquis defectus est praeter intentionem particularis agentis, qui est secundum intentionem agentis universalis: sicut patet quod generatio feminae est praeter intentionem naturae particularis, idest hujus virtutis quae est in hoc semine, quae ad hoc tendit quod perficiat conceptum quanto magis potest; est autem de intentione naturae universalis, idest virtutis universalis agentis ad generationem inferiorum, quod femina generetur, sine qua generatio multorum (1) animalium compleri non posset; et eodem modo corruptio et diminutio et omnis defectus est de intentione naturae universalis, non autem naturae particularis; nam quaelibet res fugit defectum, tendit vero ad perfectionem quantum in se est. Patet ergo quod de intentione particularis agentis est quod effectus suus fiat perfectus quantumcumque potest in genere suo: de intentione autem naturae universalis est quod hic effectus fiat perfectus tali perfectione puta perfectione masculi, ille autem perfectione feminae, inter partes autem totius universi, prima distinctio apparet secundum contingens et necessarium; superiora enim in entibus sunt necessaria et incorruptibilia et immobilia; a quae quidem conditione tanto magis deficiunt quanto in inferiori gradu constituuntur; ita quod infima corrumpuntur quidem quantum ad esse suum, moventur vero quantum ad suas dispositiones, suos etiam effectus non de necessitate, sed contingenter producunt. Quodlibet igitur agens quod est pars universi intendit inquantum potest in suo esse et naturali dispositione persistere et suum stabilire effectum. Deus autem, qui est universi gubernator, intendit quod effectuum ejus hic quidem stabiliatur per

(1) *Multorum animalium*, i. e. omnium quorum procreatio fit per marem et feminam; alia enim sunt quae vel per decisionem vel alio modo generantur.

modum necessitatis, hic autem contingenter, et secundum hoc diversas causas eis adaptat, his quidem necessarias, his autem contingentes. Cadit igitur sub ordine divinae providentiae non solum hunc effectum esse, sed hunc effectum esse contingenter, alium autem necessario; et secundum hoc quaedam eorum quae divinae providentiae subduntur sunt necessaria quaedam vero contingentia non autem omnia necessaria.

Patet ergo quod, etsi divina providentia sit per se causa hujus effectus futuri, est etiam praesentis et praeteriti, magis autem ab aeterno; non tamen sequitur, ut prima ratio procedebat, quod effectus sit de necessitate futurus; est enim divina providentia per se causa quod hic effectus contingenter proveniat, et hoc cassari non potest.

Ex quo etiam patet quod haec conditionalis est vera: *Si Deus providit hoc futurum, hoc erit*, sicut secunda ratio procedebat. Sed sic erit sicut Deus providit illud esse futurum; providit autem illud esse futurum contingenter; sequitur ergo infallibiliter quod erit contingenter, non necessario.

Patet etiam quod hoc quod ponitur provisum esse a Deo ut sit futurum, si sit de genere contingentium, poterit non esse, secundum se consideratum; sic enim provisum est ut sit contingens, potens non esse; non tamen est possibile quod ordo providentiae deficiat quin contingenter eveniat (1). Et sic tertia ratio solvitur. Unde potest poni quod iste non sit regnaturus, si secundum se consideretur; non autem, si consideretur ut provisum.

Illud autem quod Tullius objicit, secundum praemissa frivolum apparet. Cum enim divinae providentiae non solum subdantur effectus, sed etiam

(1) *Quin contingenter eveniat*, i. e. ita ut non eveniat contingenter.

causae et modi essendi, ut ex praemissis (c. 77 et seqq.) patet, non sequitur quod, si omnia Dei providentia aguntur, nihil (1) sit in nobis; sic enim sunt a Deo provisa ut per nos libere fiant.

Neque etiam defectibilitas causarum secundarum quibus mediantibus effectus divinae providentiae producuntur, certitudinem providentiae potest auferre, ut quinta ratio procedebat, cum ipse Deus in omnibus operetur et pro suo arbitrio voluntatis ut supra (c. 70 et seqq.) ostensum est; unde ad ejus providentiam pertinet ut causas defectibiles quandoque sinat deficere, quandoque eas absque defectu conservet.

Ea vero quae ad necessitatem provisorum a Deo possent assumi ex certitudine scientiae supra soluta sunt, cum de Dei scientia ageretur.

CAPUT XCV.

Quod immobilitas divinae providentiae utilitatem orationis non excludit.

Considerare etiam oportet quod, sicut divinae providentiae immobilitas necessitatem rebus provisis non imponit, ita etiam nec orationis utilitatem excludit. Non enim ad hoc oratio ad Deum funditur ut aeterna providentiae dispositio immutetur (hoc enim impossibile est), sed ut aliquis illud quod desiderat assequatur a Deo.

Piis enim desideriis rationalis creaturae conveniens est quod Deus assentiat, non tamquam desideria nostra moveant immobilem Deum, sed ex sua bonitate procedit ut convenienter desiderata perficiat. Cum enim omnia naturaliter bonum desiderent, ut supra (c. 24) probatum est, ad supereminentiam autem divinae bonitatis pertineat quod esse et bene

(1) *Nihil sit in nobis*, i. e. nihil sit in nostra potestate.

esse omnibus ordine quodam distribuat, consequens est ut, secundum suam bonitatem, desideria pia, quae per orationem explicantur, adimpleat.

Adhuc, Ad moventem pertinet ut illud quod movetur perducat ad finem; unde et per eamdem naturam aliquid movetur ad finem et consequitur finem et in eodem quiescit. Omne autem desiderium est quidam motus ad bonum, quiquidem non potest rebus inesse nisi a Deo, qui est per essentiam suam bonus et fons bonitatis; movens enim omne movet ad aliquid simile sibi. Ad Deum igitur pertinet, secundum suam bonitatem; quod desideria nostra convenientia, quae per orationem explicantur, ad effectum convenientem perducat.

Item, Quanto aliqua sunt propinquiora moventi tanto efficacius impressionem moventis assequuntur; nam et quae propinquiora sunt igni magis ab ipso calefiunt. Substantiae autem intellectuales propinquiores sunt Deo quam substantiae naturales inanimatae. Efficacior est igitur impressio divinae motionis in substantiis intellectualibus quam in substantiis aliis naturalibus. Corpora autem naturalia intantum participant de motione divina quod naturalem appetitum boni consequuntur ex ea et etiam appetitus completionem, quodquidem fit dum proprios fines consequuntur. Multo igitur magis intellectuales substantiae desideriorum suorum, quae per orationem suam Deo offerunt, impletionem consequuntur.

Amplius, De ratione amicitiae est quod amans velit impleri desiderium amati; inquantum vult ejus bonum et perfectionem, propter quod dicitur quod amicorum est idem velle. Ostensum est autem supra (l. 2, c. 91) quod Deus suam creaturam amet, et tanto magis unamquamque quanto plus de bonitate participat, quae est primum et principale amatum ab ipso. Vult igitur impleri desideria ra-

tionalis creaturae, quae perfectissime divinam bonitatem participat inter caeteras creaturas. Sua autem voluntas est perfectissima causa rerum; est enim causa rerum per suam voluntatem, ut supra (c. 24) ostensum est. Ad bonitatem igitur divinam pertinet ut impleat desideria rationalis creaturae sibi per orationem proposita.

Praeterea, Bonum creaturae derivatum est secundum quamdam similitudinem a bonitate divina. Hoc autem maxime commendabile in hominibus apparet ut juste petentibus assensum non denegent ex hoc enim vocantur liberales, clementes, misericordes et pii. Maxime igitur hoc ad divinam bonitatem pertinet ut pias orationes exaudiat.

Hinc est quod dicitur: *Voluntatem timentium se faciet, et deprecationem eorum exaudiet, et salvos faciet eos*, Psalm., 144, 19; et Dominus dicit: *Omnis qui petit accipit, et qui quaerit invenit, et pulsanti aperietur*, Matth. 7, 8.

CAPUT XCVI.

Quod petitiones orantium non semper admittuntur a Deo.

Non est autem inconveniens si quandoque petitiones orantium non admittantur a Deo.

Ea enim ratione ostensum est (c. 95) quod Deus desideria rationalis creaturae adimplet inquantum desiderat bonum. Quandoque autem contingit quod id quod petitur non est verum bonum sed apparens, simpliciter autem malum. Non est igitur talis oratio a Deo exaudibilis. Hinc est quod dicitur: *Petitis et non accipitis eo quod male petatis*, Jac., 4, 13.

Similiter autem, ex hoc quod Deus ad desirandum movet, ostensum est (c. 95) conveniens

esse quod desideria impleat. Mobile autem ad finem motus non perducitur a movente nisi motus continuetur. Si igitur motus desiderii per orationis instantiam non continuetur, non est inconveniens si oratio effectum debitum non sortiatur. Hinc est quod Dominus dicit: *Quoniam oporteat semper orare, et non deficere*, Luc., 18, 7; et dicit Apostolus: *Sine intermissione orate*, 1 Thessal. 5, 17.

Rursus ostensum est (c. 95) quod Deus rationalis creaturae decenter desiderium implet, inquantum ei appropinquat. Appropinquat autem quis ei per contemplationem, et devotam affectionem, et humilem, et firmam intentionem illa igitur oratio quae sic Deo non appropinquat non est a Deo exaudibilis. Unde dicitur: *Respexit in orationem humilium*, Psal. 101, 18; et: *Postulet autem in fide nihil aesitans*, Jac., 1, 6.

Item, Ostensum est (c. 95), quod, ratione amicitiae, Deus vota piorum exaudit. Qui igitur a Dei amicitia declinat non est dignius ut ejus oratio exaudiatur. Hinc est quod dicitur: *Qui declinat aurem suam ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis*, Proverb. 28, 9; et: *Cum multiplicaveritis orationem non exaudiam, manus enim vestrae sanguine plenae sunt*, Isai. 1, 15.

Ex hac autem radice procedit quod quandoque aliquis Dei amicus non exauditur quando pro his rogat qui non sunt Dei amici, secundum illud: *Tu ergo noli orare pro populo hoc, nec assumas pro eis laudem et orationem, et non obsistas mihi quia non exaudiam te*, Jerem. 7, 16.

Contingit autem quandoque quod aliquis ex amicitia denegat quod petitur ab amico, quia cognoscit hoc ei esse nocivum vel contrarium ei magis expedire, ut medicus infirmanti quandoque denegat quod petit, considerans quod non expedit ei ad salutem corporis consequendam. Unde cum o-

stensum sit quod Deus, ex amore quem ad creaturam rationalem habet, ejus desideria impleat per orationem sibi proposita, non est mirandum si quandoque eorum etiam quos praecipue diligit petitionem non implet, ut impleat quod petenti magis expedit ad salutem, propter quod a Paulo stimulum carnis non amovit, quamvis hoc ter peteret, providens hoc ei esse utile ad humilitatis conservationem ut habetur in secunda ad Corinthios, 12, 7-9. Unde et quibusdam dicitur: *Nescitis quid petatis*, Matth. 20, 22; et dicitur: *Nam quid oremus sicut oportet nescimus*, Rom. 8, 26. Et propter hoc Augustinus dicit (1): *Bonus Dominus, qui non tribuit saepe quod volumus, ut quod mallemus attribuat.*

Patet igitur ex praemissis quod eorum quae fiunt a Deo causa sunt orationes et pia desideria. Ostensum est autem supra (c. 43) quod divina providentia causas alias non excludit, quin potius ordinat eas ad hoc quod ordo quem apud se statuit rebus imponatur et sic causae secundae providentiae non repugnant, sed magis providentiae exequuntur effectum. Sic ergo orationes apud Deum efficaces sunt, non tamen ordinem immutabilem divinae providentiae solvunt, quia et hoc ipsum quod tali petenti hoc concedatur sub ordine divinae providentiae cadit. Simile est ergo dicere non esse orandum ut aliquid consequamur a Deo, quia ordo suae providentiae est immutabilis, ac si diceretur quod non esset ambulandum, ut perveniamus ad locum, nec comedendum ut nutriamur; quae omnia patet esse absurda.

Excluditur ergo ex praemissis duplex error circa orationem. Quidam enim dixerunt nullum esse orationis fructum; quodquidem dicebant tam illi qui negabant divinam providentiam omnino, sicut epicurei, quam illi qui res humanas divinae provi-

(1) S. Aug. *Epist.* 31 *ad Paul. et Therasiam.*

dentiae subtrahebant, sicut aliqui peripateticorum, necnon et illi qui omnia quae providentiae subsunt ex necessitate contingere arbitrabantur, sicut stoici ex his enim omnibus sequitur quod nullus sit orationis fructus, et per consequens quod omnis deitatis cultus fiat in vanum; quodquidem error tangitur: *Dixistis: Vanus est qui servit Deo; et quod emolumentum, quia custodivimus praecepta ejus et quia ambulavimus tristes coram Domino exercituum?* Malach., 3, 14. Quidam vero e contrario divinam dispositionem vertibilem orationibus esse dicebant sicut Ægiptii dicebant quod fatum orationibus et quibusdam imaginibus sive subfumigationibus sive incantationibus vertebatur; et ad hunc sensum pertinere videntur quaedam quae in Scripturis divinis dicuntur, secundum id quod prima facie apparet ex eis: dicitur enim quod Isaias ex mandato Domini dicit Ezechiae Regi: *Haec dicit Dominus: Dispone domui tuae, quia morieris tu, et non vives;* et post orationem Ezechiae, *factum est verbum Domini ad Isaiam, dicens: Vade, et dic Ezechiae.... Audivi orationem tuam... ecce ego adjiciam super dies tuos quindecim annos,* Isai., 38, 1-5; et dicitur ex persona Domini: *Repente loquar adversum gentem et adversus regnum, ut eradicem et destruam et disperdam illud. Si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, quod locutus sum adversum eam; agam et ego poenitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei,* Jerem, 17, 7; et: *Convertimini ad Dominum Deum vestrum, quia benignius et misericors est.... et praestabilis super malitiam. Quis scit si convertatur et ignoscat Deus?* Joel., 2, 13-14. Haec autem, si secundum superficiem intelligantur, ad inconveniens ducunt.

Sequitur enim primo quod voluntas Dei sit mutabilis; item, quod aliquid ex tempore Deo adveniat; et ulterius, quod aliqua quae temporaliter

in creaturis sunt sint causa alicujus existentis in Deo; quae sunt manifeste impossibilia, sicut ex superioribus patet. Adversantur autem auctoritatibus sacrae Scripturae, quae infallibilem continet veritatem et expressam; dicitur enim: *Non est Deus quasi homo ut mentiatur, nec ut filius hominis mutetur. Dixit ergo et non faciet? Locutus est et non implebit?* Num., 23, 19; et: *Triumphator in Israel non parcet, et poenitudine non flectetur; neque enim homo est ut agat poenitentiam,* 1 Reg. 15, 29; et: *Ego Dominus, et non mutor,* Malach. 3, 6.

Si quis autem diligenter consideret circa praedicta, inveniet quod omnis error qui in his accidit ex hoc provenit quod non consideratur differentia inter universalem ordinem et particularem. Cum enim omnes effectus ordinem ad invicem habeant, secundum quod in una causa conveniunt, oportet tanto communiorem ordinem esse quanto est universalior causa; unde ab universali causa, quae Deus est, ordo proveniens necesse est quod omnia complectatur. Nihil igitur prohibet aliquem particularem ordinem vel per orationem vel per aliquem alium modum immutari; est enim extra illum ordinem aliquid quod possit ipsum immutare propter quod non est mirum si Ægyptii, reducentes rerum humanarum ordinem in corpora caelestia, posuerunt fatum ex stellis proveniens aliquibus orationibus et ritibus posse immutari; nam extra caelestia corpora et supra ea est Deus, qui potest caelestium corporum impedire effectum qui in istis inferioribus ex illorum impressione secuturus erat. Sed extra ordinem complectentem omnia non potest poni aliquid per quod possit ordo ab universali causa dependens everti; propter quod stoici, qui in Deum sicut in causam universalem omnium ordinis rerum reductionem considerabant, ponebant quod ordo institutus a Deo nulla ratione possit immutari. Sed

in hoc iterum a consideratione universalis ordinis recedebant quod ponebant orationes ad nihil utiles esse, tamquam arbitrentur voluntates hominum et eorum desideria (ex quibus orationes procedunt) sub illo universali ordine non comprehendi; cum enim dicunt quod, sive orationes fiant sive non, nihilominus idem effectus sequitur in rebus ex universali ordine eorum, manifeste ab illo universali ordine vota orantium sequestrant; si enim haec sub illo ordine comprehendantur, sicut per alias causas ita et per haec ex divina ordinatione aliqui effectus sequuntur. Idem ergo erit excludere orationis effectum et communium aliarum causarum. Quod si aliis causis immobilitas divini ordinis effectus non subtrahit, neque orationum efficaciam tollit.

Valent igitur orationes, non quasi ordinem aeternae dispositionis immutantes, sed quasi sub tali ordinem etiam ipsae existentes. Nihil autem prohibet per orationum efficaciam aliquem particularem ordinem alicujus inferioris causae immutari, Deo faciente, qui omnes supergreditur causas; unde sub nulla necessitate ordinis alicujus causae continetur, sed e converso omnis necessitas ordinis inferioris causae continetur sub ipso quasi ab eo institutus. Inquantum ergo per orationem immutatur aliquid de ordine inferiorum causarum instituto a Deo propter orationes piorum, dicitur Deus converti vel poenitere, non quod aeterna ejus dispositio mutetur, sed quia mutatur aliquis effectus. Unde et Gregorius dicit quod non mutat Deus consilium, quamvis quandoque mutet sententiam; non tamen illam quae exprimit dispositionem aeternam, sed illam sententiam quae exprimit ordinem inferiorum causarum, secundum quem Ezechias erat moriturus vel gens aliquo pro peccatis suis punienda. Talis autem immutatio sententiae Dei, transsumpta locutione, dicitur poenitentia, inquantum Deus ad poenitentis

similitudinem se habet, cujus est mutare quod fecerat; per quem modum dicitur et metaphorice irasci, inquantum puniendo facit irascentis effectum.

CAPUT XCVII.

Quomodo divinae providentiae dispositio habeat rationem.

Ex his autem quae praemissa sunt manifeste videri potest quod ea quae sunt per divinam providentiam dispensata sequuntur aliquam rationem.

Ostensum est enim (c. 91) quod Deus per suam providentiam omniam ordinat in divinam bonitatem sicut in finem; non autem hoc modo quod aliquid divinae bonitati per ea quae fiunt accrescat, sed ut similitudo suae bonitatis, inquantum possibile est, imprimatur in rebus. Quia vero omnem creatam substantiam a perfectione divinae bonitatis deficere necesse est, ad hoc ut perfectius divinae bonitatis similitudo rebus communicaretur oportuit esse diversitatem in rebus, ut quod perfecte ab uno aliquo repraesentari non potest per diversa diversimode perfectiori modo repraesentaretur; nam et homo, cum mentis conceptum uno vocali verbo videt sufficienter exprimi non posse, verba diversimode multiplicat ad exprimendam per diversa suae mentis conceptionem. Et in hoc etiam divinae perfectionis eminentia considerari potest quod perfecta bonitas, quae in Deo est unite et simpliciter, in creaturis esse non potest nisi secundum modum diversum et per plura. Res autem per hoc diversae sunt quod formas habent diversas, a quibus speciem sortiuntur. Sic igitur ex fine sumitur ratio diversitatis formarum in rebus.

Ex diversitate autem formarum sumitur ratio ordinis in rebus. Cum enim forma sit secundum

quam res habet esse, res autem quaelibet, secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem Dei, qui est ipsum suum esse simplex, necesse est quod forma nihil sit aliud quam divina similitudo participata in rebus; unde convenienter Aristoteles (Physic., 1, text. comm. 81), de forma loquens, dicit quod, *est divinum quoddam et appetibile.* Similitudo autem, ad unum simplex considerata, diversificari non potest, nisi secundum quod magis et minus similitudo est propinqua vel remota. Quanto autem aliquid propinquius ad divinam similitudinem accedit, (tanto) perfectius est; unde in formis differentia esse non potest nisi per hoc quod una perfectior existit quam alia; propter quod Aristoteles (Metaphys., 8, text. comm. 10) definitiones, per quas naturae rerum et formae signantur, assimilat numeris, in quibus species variantur per additionem vel subtractione unitatis; ut ex hoc detur intelligi quod formarum diversitas diversum gradum perfectionis requirit. Et hoc evidenter apparet naturas rerum speculanti. Inveniet enim, si quis diligenter consideret, gradatim rerum diversitatem compleri; nam supra inanimata corpora inveniet plantas, et super has irrationabilia animalia, et super haec intellectuales substantias; et in singulis horum inveniet diversitatem, secundum quod quaedam sunt aliis perfectiora, intantum quod ea quae sunt suprema inferioris generis videntur propinqua superiori generi, et e converso, sicut animalia immobilia sunt similia plantis; unde et Dionysius (de Divin. Nomin., c. 7) ait quod *divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum.* Unde patet quod rerum diversitas exigit quod non sint omnia aequalia, sed sit ordo in rebus et gradus.

Ex diversitate autem formarum, secundum quas rerum species diversificantur, sequitur et operationum differentia; cum enim unumquodque agat

secundum quod est actu (quae enim sunt in potentia, secundum quod hujusmodi inveniuntur actionis expertia) est autem unumquodque ens actu per formam, oportet quod operatio rei sequatur formam ipsius. Oportet ergo quod, si sint diversae formae, habeant diversas operationes. Quia vero per propriam actionem res quaelibet ad proprium finem pertingit, necesse est et proprios fines diversificari in rebus, quamvis sit finis ultimus omnibus communis.

Sequitur etiam ex diversitate formarum diversa habitudo materiae ad res. Cum enim formae diversae sint secundum quod quaedam sunt aliis perfectiores, sunt inter eas aliquae intantum perfectae quod sunt per se subsistentes et perfecte, ad nihil indigentes materiae fulcimento; quaedam vero per se perfecte subsistere non possunt, sed materiam pro fundamento requirunt, ut sic illud quod subsistit non sit forma tantum nec materia tantum, quae per se non est ens actu, sed compositum ex utroque. Non autem possent materia et forma ad aliquid unum constituendum convenire, nisi esset aliqua proportio inter ea. Si autem proportionata oportet ea esse, necesse est quod diversis formis diversae materiae respondeant. Unde fit ut quaedam forma requirat materiam simplicem, quaedam vero materiam compositam; et, secundum diversas formas, diversam partium compositionem oportet esse congruentem ad speciem formae et (ad) operationem ipsius.

Ex diversa autem habitudine ad materiam sequitur diversitas agentium et patientium. Cum enim agat unumquodque ratione formae, patiatur vero et moveatur ratione materiae, oportet quod illa quorum formae sunt perfectiores et minus materiales agant in illa quae sunt magis materialia et quorum formae sunt imperfectiores.

Ex diversitate autem formarum et materiarum et agentium sequitur diversitas proprietatum et accidentium. Cum enim substantia sit causa accidentis, sicut perfectum imperfecti, oportet quod ex diversis principiis substantialibus diversa accidentia propria consequantur.

Rursus, Cum ex diversis agentibus sint diversae impressiones in patientibus, oportet quod, secundum diversa agentia, diversa sint accidentia quae ab agentibus imprimuntur.

Patet ergo ex dictis quod, cum per divinam essentiam rebus creatis diversa accidentia et passiones et collocationes distribuantur, non hoc absque ratione accidit.

Hinc est quod sacra Scriptura rerum productionem et gubernationem sapientiae et prudentiae divinae attribuit; dicitur enim: *Dominus sapientia fundavit terram, stabilivit caelos prudentia; sapientia illius eruperunt abyssi, et nubes rore concrescunt*, Proverb., 3, 19-20; et dicitur de Dei sapientia quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*, Sap., 8, 1; et dicitur: *Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti*, Domine, Sap., 11, 21; ut per mensuram, quantitatem sive modum aut gradum perfectionis uniuscujusque rei intelligamus; per numerum vero, diversitatem et pulchritudinem specierum consequentem ex diversis perfectionis gradibus; per pondus vero, inclinationes diversas ad proprios fines et operationes et ad propria agentia et patientia et accidentia, quae sequuntur distinctionem specierum.

In praedicto autem ordine, secundum quem ratio divinae providentiae attenditur, primum esse diximus divinam bonitatem, quasi ultimum finem, qui est primum principium in agendis; dehinc vero, rerum numerositatem, ad quam constituendam necesse est gradus diversos in formis et materiis et

agentibus et patientibus et actionibus et accidentibus esse. Sicut ergo prima ratio divinae providentiae simpliciter est divina bonitas, ita prima ratio in creaturis est earum numerositas, ad cujus conservationem et constitutionem omnia alia ordinari videntur. Et secundum hoc videtur esse rationabiliter a Boetio dictum, in principio suae Arithmeticae, quod *omnia quaecumque a primaeva rerum natura constructa sunt, numerorum videntur ratione esse formata* (1).

Est autem considerandum quod operativa ratio et speculativa partim quidem conveniunt et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc quod, sicut ratio speculativa incipit ab aliquo principio et per media devenit ad conclusionem intentam, ita ratio operativa incipit ab aliquo principio et per aliqua media devenit ad operationem vel operatum quod intenditur. Principium autem in speculativis est forma et *quod quid est*; in operativis vero, finis, quod (2) quandoque est forma; quandoque aliquid aliud. Principium etiam in speculativis semper oportet esse necessarium; in operativis autem, quandoque quidem est necessarium, quandoque autem non; necessarium enim est hominem velle felicitatem ut finem, non necessarium autem velle domus aedificationem. Similiter, in demonstrativis, semper posteriora ad priora de necessitate sequuntur; non autem in operativis semper, sed tunc solum quando ad finem nonnisi per hanc viam perveniri potest; sicut necessarium est volenti aedificare domum quod quaerat ligna; sed quod quaerat abjetina ligna, hoc ex simplici voluntate ipsius dependet, non autem ex ratione domus aedificandae. — Sic igitur quod Deus suam bonitatem amet, hoc necessarium est; sed ex hoc non necessario sequitur quod per crea-

(1) Boet., *Arithmet.*, l. 1, c. 2.
(2) *Quod*, i. e. qui.

turas repraesentetur, cum sine hoc divina bonitas sit perfecta. Unde quod creaturae in esse producantur, etsi ex ratione divinae bonitatis originem habeant, tamen ex simplici Dei voluntate dependet. Supposito autem quod Deus creaturis suam bonitatem communicare, secundum quod est possibile, velit per similitudinis modum, ex hoc rationem accipit quod sint creaturae diversae; non autem ex necessitate sequitur quod secundum hanc vel illam perfectionis mensuram aut secundum hunc vel illum numerum rerum. Supposito autem ex divina voluntate quod hunc numerum in rebus statuere velit et hanc unicuique rei perfectionis mensuram, ex hoc rationem accipit quod habeat formam talem et materiam talem. Et similiter in omnibus patet.

Manifestum igitur fit quod divina providentia secundum rationem quamdam res dispensat, et tamen haec ratio sumitur ex suppositione voluntatis divinae.

Sic igitur per praemissa duplex error excluditur: eorum scilicet qui credunt quod omnia simplicem voluntatem sequantur absque ratione, qui est error loquentium in lege Saracenorum, ut Rabbi Moyses dicit, secundum quos nulla differentia est quod ignis calefaciat et infrigidet, nisi quia Deus ita vult; excluditur etiam error eorum qui dicunt causarum ordinem ex divina providentia secundum modum necessitatis provenire. Quorum utrumque patet esse falsum ex dictis.

Sunt autem quaedam verba sacrae Scripturae quae videntur omnia simplici voluntati Dei attribuere; quae non dicuntur ad hoc ut ratio tollatur a providentiae dispensatione, sed ut omnium primum principium Dei voluntas ostendatur, sicut jam dictum est; sicut illud: *Omnia quaecumque voluit, Dominus fecit*, Psalm., 134, 6; et: *Quis dicere ei potest: Cur ita facis?* Job, 9, 12; et: *Voluntati*

enim ejus quis resistit? Rom., 9, 19; et Augustinus dicit: *Nonnisi Dei voluntas causa prima sanitatis et aegritudinis, praemiorum atque poenarum, gratiarum atque retributionum* (1). Sic ergo, cum quaeritur *propter quid* de aliquo effectu naturali, possumus reddere rationem ex aliqua proxima causa, dum tamen sicut in primam causam reducamus omnia in voluntatem divinam; sicut, si quaeratur quare lignum est calefactum ad praesentiam ignis, dicitur quod calefactio est naturalis actio ignis; hoc autem, quia calor est proprium accidens ejus; hoc autem, consequitur propriam formam ejus; et sic inde quosque perveniatur ad divinam voluntatem. Unde, si quis respondet quaerenti quare lignum calefactum est: quia Deus voluit, convenienter quidem respondet, si intendit reducere quaestionem in primam causam; inconvenienter vero, si intendit omnes alias excludere causas.

CAPUT XCVIII.

Quomodo Deus possit aut non possit facere praeter ordinem suae providentiae.

Ex praemissis autem accipi potest duplicis ordinis consideratio: quorum unus quidem dependet ex prima omnium causa, unde et omnia complectitur; alius particularis, qui ex aliqua causa creata dependet et continet illa quae causae illi subduntur; et hic quidem multiplex est, secundum diversitatem causarum quae inter creaturas inveniuntur; unus tamen eorum sub altero continetur, sicut et causarum una sub altera existit. Unde oportet quod omnes particulares ordines sub illo universali ordine contineantur et ab illo descendant, qui inveniuntur in rebus, secundum quod a prima causa dependent.

(1) S. Aug., *de Trinit.*, l. 3, c. 3 et 4.

Hujusmodi exemplum in politicis considerari potest; nam omnes domestici unius patrisfamilias ordinem quemdam ad invicem habent, secundum quod ei subduntur; rursus autem, tam ipse paterfamilias quam omnes alii qui sunt suae civitatis ordinem quemdam ad invicem habent et ad principem civitatis, qui iterum cum omnibus qui sunt in regno aliquem ordinem habent ad regem.

Ordinem autem universalem, secundum quem omnia ex divina providentia ordinantur, possumus considerare dupliciter, scilicet quantum ad res quae subduntur ordini et quantum ad ordinis rationem quae ex principio ordinis dependet. — Ostensum est autem (l. 2, c. 23) quod res ipsae quae a Deo sub ordine ponuntur proveniunt ab ipso, non sicut ab agente per necessitatem naturae vel cujuscumque alterius (1), sed ex simplici voluntate, maxime quantum ad primam rerum institutionem. Relinquitur ergo quod, praeter ea quae sub ordine divinae providentiae cadunt, Deus aliqua facere potest; non autem est ejus virtus ad has vel illas res obligata. — Si autem consideremus praedictum ordinem quantum ad rationem a principio dependentem, sic praeter ordinem illum Deus facere non potest. Ordo enim ille procedit, ut dictum est (c. 97), ex scientia et voluntate Dei omnia ordinante in suam bonitatem sicut in finem. Non est autem possibile quod Deus aliquid faciat quod non sit ab eo volitum; cum creaturae ab ipso non procedant naturaliter, sed per voluntatem, ut ostensum est (l. 2, c. 23). Neque etiam est possibile ab eo aliquid fieri quod ejus scientia non comprehendatur, cum voluntas esse non possit nisi de aliquo noto. Neque iterum est possibile quod in creaturis aliquid faciat quod in suam bonitatem non sit ordinatum

(1) *Vel cujuscumque alterius*, i. e. vel per quamcumque aliam necessitatem.

sicut in finem, cum sua bonitas sit proprium objectum voluntatis Ipsius. Similiter autem, cum Deus sit omnino immutabilis, impossibile est quod aliquid velit quod prius noluerit, aut aliquid de novo incipiat scire vel in suam ordinet bonitatem. Nihil igitur Deus facere potest quin sub ordine suae providentiae cadat, sicut non potest aliquid facere quod ejus operationi non subdatur; potest tamen alia facere quam ea quae subduntur ejus providentiae vel operationi, si absolute consideretur ejus potestas; sed nec potest facere aliqua quae sub ordine providentiae ipsius ab aeterno non fuerunt, eo quod mutabilis esse non potest.

Hanc autem distinctionem quidam non considerantes in diversos errores inciderunt. Quidam enim immobilitatem divini ordinis ad res ipsas quae ordini subduntur extendere conati sunt, dicentes quod omnia necesse est esse sicut sunt, intantum quod quidam dixerunt quod Deus non potest alia facere quam quae facit; contra quod est quod habetur: *An putas quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones Angelorum?* Matth., 26, 53. Quidam autem, e converso, mutabilitatem rerum quae divinae providentiae subjiciuntur in mutabilitatem divinae providentiae transtulerunt, de eo carnaliter sentientes quod Deus ad modum carnalis hominis sit in sua voluntate mutabilis; contra quod dicitur: *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur; nec ut filius hominis, ut mutetur,* Num., 23, 19. Alii vero contingentiam divinae providentiae subtraxerunt, contra quos dicitur: *Quis est iste qui dixit ut fieret* aliquid, *Domino non jubente?* Thren. 3, 37.

CAPUT XCIX.

Quod Deus potest operari praeter ordinem rebus inditum, producendo effectus absque causis propriis.

Restat autem ostendere quod praeter ordinem ab ipso rebus inditum Deus agere possit.

Est enim ordo divinitus institutus ut inferiora per superiora moveantur a Deo, ut supra (c. 82 et praeced.) dictum est. Potest autem Deus praeter hunc ordinem facere ut scilicet ipse effectum aliquem in inferioribus operetur, nihil ad hoc agente superiori agente. In hoc enim differt agens secundum necessitatem naturae, ab agente secundum voluntatem, quia ab agente secundum necessitatem naturae effectus non potest sequi nisi secundum modum virtutis activae; unde agens quod est maximae virtutis, non potest immediate producere effectum aliquem parvum, sed producit effectum suae virtuti proportionatum; in quo tamen invenitur quandoque minor virtus quam in causa; et sic per multa media tendens a causa suprema provenit aliquis parvus effectus. In agente autem per voluntatem non est sic; nam agens per voluntatem statim sine medio potest producere quemcumque effectum qui suam non excedat virtutem; artifex enim perfectissimus potest facere opus quale faciat artifex imperfectus. Deus autem operatur per voluntatem, et non per necessitatem naturae, ut supra (l. 2, c. 23) ostensum est. Igitur minores effectus, qui fiunt per causas inferiores, potest facere immediate absque secundis causis.

Adhuc, Virtus divina comparatur ad omnes virtutes activas sicut virtus universalis ad virtutes particulares, sicut per supradicta (c. 67 et seq.)

patet. Virtus autem activa universalis ad particularem effectum producendum determinari potest dupliciter: uno modo, per causam mediam particularem, sicut virtus activa caelestis corporis determinatur ad effectum generationis humanae per virtutem particularem quae est in semine, sicut et in syllogismis virtus propositionis universalis determinatur ad particularem conclusionem per assumptionem (1) particularem; alio modo, per intellectum, qui determinatam formam apprehendit et eam in effectum producit. Divinus autem intellectus non solum est cognoscitivus suae essentiae, quae est quasi universalis virtus activa, neque etiam tantum universalium et primarum causarum, sed omnium particularium, sicut per supradicta (c. 76) patet. Potest igitur producere immediate omnem effectum quem producit quodcumque particulare agens.

Amplius, Cum accidentia consequantur principia substantialia rei, oportet quod ille qui immediate substantiam rei producit possit immediate circa ipsam rem operari quaecumque ad substantiam ejus consequuntur; generans enim quod dat formam dat omnes proprietates et motus consequentes. Ostensum est autem supra (l. 2, c. 21) quod Deus, in prima rerum institutione, omnes res per creationem immediate produxit in esse. Potest igitur immediate unamquamque rem producere sive movere ad aliquem effectum absque mediis causis.

Item, Ordo rerum profluit in res secundum quod est praecogitatus in intellectu Ipsius; sicut videmus, in rebus humanis, quod princeps civitatis ordinem apud se praemeditatum cuilibet imponit. Intellectus autem divinus non est determinatus ad hunc ordinem de necessitate, ut nullum alium ordinem intelligere possit, cum et nos alium ordinem

(1) *Assumptio*, i. e. propositio *minor*, quae ex *majore* assumitur ut *conclusio* ponatur.

per intellectum apprehendere possimus; potest enim intelligi a nobis quod Deus hominem ex terra absque semine formet. Potest igitur Deus praeter inferiores causas effectum illis causis proprium operari.

Praeterea, Licet ordo rebus inditus a providentia divinam bonitatem suo modo repraesentet, non tamen ipsam repraesentat perfecte, cum non pertingat bonitas creaturae ad aequalitatem bonitatis divinae. Quod autem non repraesentatur perfecte per aliquod exemplatum potest iterum, praeter hoc alio modo repraesentari. Repraesentatio autem divinae bonitatis in rebus est finis productionis rerum a Deo, ut supra (c. 20) ostensum est. Non est igitur voluntas divina determinata ad hunc ordinem causarum et effectuum, ut non possit velle effectum aliquem in inferioribus producere immediate absque aliis causis.

Adhuc, Universa creatura magis est Deo subdita quam corpus humanum sit subditum animae ejus; nam anima est corpori proportionata ut forma ipsius, Deus autem omnem proportionem creaturae excedit. Ex hoc autem quod anima imaginatur aliquid et vehementer afficitur ad illud, sequitur aliquando immutatio in corpore ad sanitatem vel aegritudinem absque actione principiorum corporalium quae sunt nata in corpore aegritudinem vel sanitatem causare. Multo igitur magis ex voluntate divina potest effectus aliquis sequi in creaturis absque causis quae natae sunt, secundum naturam, illum effectum producere.

Praeterea, Secundum naturae ordinem, virtutes activae elementorum sub virtutibus activis corporum caelestium ordinantur. Proprium autem effectum virtutum elementarium interdum virtus caelestis efficit absque actione elementi, sicut patet cum sol calefacit absque ignis actione. Multo igitur ma-

gis et divina virtus absque actione causarum creatarum potest producere proprios effectus earum.

Si autem quis dicat quod, cum ordinem istum rebus Deus indiderit, non potest esse absque mutatione ipsius ut praeter ordinem ab ipso institutum operetur in rebus, effectus absque propriis causis producendo, ex ipsa rerum natura repelli potest.

Ordo enim inditus rebus a Deo (vel) secundum idest quod in rebus frequenter accidere solet, non autem ubique, vel secundum id quod est semper; multa enim naturalium causarum effectus suos producunt eodem modo ut frequenter, non autem ut semper; nam quandoque, licet ut in paucioribus, aliter accidit, vel propter defectum virtutis agentis vel propter materiae indispositionem vel propter aliquid fortius agens, sicut cum natura in homine generat digitum sextum. Non tamen propter hoc deficit aut mutatur providentiae ordo; nam et hoc ipsum quod naturalis ordo institutus secundum ea quae sunt frequenter quandoque deficiat, providentiae subest divinae. Si ergo per aliquam virtutem creatam fieri potest ut ordo naturalis mutetur ab eo quod est frequenter ad id quod est raro, absque mutatione providentiae divinae, multo magis divina virtus quandoque aliquid facere potest, sine providentiae suae praejudicio, praeter ordinem naturalibus inditum rebus a Deo. Hoc enim ipsum ad suae virtutis manifestationem facit interdum; nullo enim modo melius manifestari potest quod tota natura divinae subjecta est voluntati quam ex hoc quod quandoque Ipse praeter ordinem naturae aliquid operatur; ex hoc enim apparet quod ordo rerum processit a Deo, non per necessitatem naturae, sed per liberam voluntatem.

Nec debet haec ratio frivola reputari, quod Deus aliquid facit in natura ad hoc quod Deus se mentibus hominum manifestet, cum supra (c. 17) osten-

sum sit quod omnes creaturae corporales ad naturam intellectualem ordinantur quodammodo sicut in finem. Ipsius autem intellectualis naturae finis est divina cognitio, ut in superioribus est ostensum. Non est ergo mirum si, ad cognitionem de Deo intellectuali naturae praebendam, sit aliqua mutatio in natura corporali.

CAPUT C.

Quod ea quae Deus praeter naturae ordinem facit non sunt contra naturam.

Considerandum tamen videtur quod, licet Deus interdum praeter ordinem rebus inditum aliquid operetur, nihil tamen facit contra naturam.

Cum enim Deus sit actus purus, omnia vero alia habeant aliquid de potentia admixtum, oportet quod Deus comparetur ad omnia sicut movens ad motum et activum ad id quod est in potentia. Quod autem est in potentia, secundum ordinem naturalem, respectu alicujus agentis, si aliquid imprimatur in ipsum ab illo non est contra naturam simpliciter (1), etsi sit aliquando contrario particulari formae quae corrumpitur per actionem hujusmodi; cum enim generatur ignis et corrumpitur aer igne agente, est generatio et corruptio naturalis. Quidquid igitur a Deo fit in rebus creatis non est contra naturam, etsi videatur esse contra ordinem proprium alicujus naturae.

Adhuc, Cum Deus sit primum agens ut supra (l. 1, c. 13 et l. 2, c. 6) ostensum est, omnia quae sunt post ipsum sunt quasi quaedam instrumenta ipsius. Ad hoc autem sunt instrumenta instituta ut

(1) Intellige quod non est contra naturam simpliciter ut aliquid imprimatur in ipsum (quod est in potentia) ab illo (agente), respectu cujus est in potentia.

deserviant actioni principalis agentis, dum moventur ab ipso; unde talis instrumenti materia et forma esse debet ut sit competens actioni quam intendit principale agens; et propter hoc non est contra naturam instrumenti ut moveatur a principali agente, sed est ei maxime conveniens. Neque ergo est contra naturam cum res creatae moventur qualitercumque a Deo; sic enim institutae sunt ut ei deserviant.

Praeterea, In agentibus etiam corporalibus, hoc videtur quod motus qui sunt in istis inferioribus corporibus ex impressione superiorum non sunt violenti neque contra naturam, quamvis non videantur convenientes motui naturali quem corpus inferius habet secundum proprietatem suae formae; non enim dicimus quod fluxus et refluxus maris sit motus violentus, cum sit ex impressione caelestis corporis, licet naturalis motus aquae sit solum ad unam partem, scilicet ad medium (1). Multo igitur magis quidquid a Deo fit in qualibet creatura non potest dici violentum neque contra naturam.

Item, Prima mensura essentiae et naturae cujuslibet rei est Deus, sicut primum ens, quod est omnibus causa essendi. Cum autem per mensuram de unaquaque re sumatur judicium, oportet hoc naturale dici unicuique rei per quod conformatur suae mensurae. Hoc igitur erit naturale unicuique rei quod a Deo ei inditum est; ergo, etsi adhuc eidem rei a Deo aliquid aliter imprimatur, non est contra naturam.

Amplius, Omnes creaturae comparantur ad Deum sicut artificiata ad artificem, sicut ex praemissis (l. 2, c, 24) patet; unde tota natura est sicut quoddam artificiatum divinae artis. Non est autem con-

(1) *Ad unam partem, scilicet ad medium*.... i. e. ad imum sed non ad sublime. Aqua enim, cum gravis naturaliter sit, ad imum tendit.

tra rationem artificii si artifex aliquid aliter operetur in suo artificio, etiam postquam ei primam formam dedit. Neque ergo est contra naturam si Deus in rebus naturalibus aliter operetur aliquid quam consuetus cursus naturae habet.

Hinc est quod Augustinus dicit (1): *Deus creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit: id enim erit cuique rei naturale quod ille fecerit, a quo est omnis motus, numerus, ordo naturae.*

CAPUT CI.

De miraculis.

Haec autem quae praeter ordinem communiter in rebus statutum quandoque divinitus fiunt miracula dici solent. Admiramur enim aliquid, cum, effectum videntes, causam ignoramus. Et quia causa una et eadem a quibusdam interdum est cognita et a quibusdam incognita, inde contingit quod videntium simul aliquem effectum aliqui mirantur et aliqui non mirantur; astrologus enim non miratur, videns eclipsim solis, quia cognoscit causam; ignarus autem hujus scientiae necesse habet admirari, causam ignorans. Sic igitur est aliquid mirum quoad hunc, non autem quantum ad illum. Illud ergo simpliciter mirum est quod habet causam simpliciter occultam; et hoc sonat nomen *miraculi,* ut scilicet sit de admiratione plenum, non quoad hunc vel quoad illum tantum. Causa autem simpliciter occulta omni homini est Deus. Probatum est enim supra (c. 47) quod ejus essentiam nullus homo in statu hujus vitae intellectu capere potest. Illa igitur simpliciter miracula dicenda sunt quae divinitus fiunt praeter ordinem communiter servatum in rebus.

(1) S. Aug., *Contra Faust. Man.*, l. 26, c. 3.

Horum autem miraculorum diversi sunt gradus et ordines. Nam summum gradum inter miracula tenent (ea) in quibus aliquid fit a Deo quod natura nunquam facere potest, sicut quod duo corpora sint simul (1), et quod sol retrocedat aut stet, quod mare divisum transeuntibus iter praebeat. Et inter haec etiam ordo attenditur; nam, quanto majora sunt illa quae Deus operatur et quanto magis sunt remota a facultate naturae, tanto miraculum majus est; sicut majus est miraculum quod sol retrocedat quam quod mare dividatur.

Secundum autem gradum in miraculis tenent illa in quibus Deus aliquid facit quod natura facere potest, sed non per illum ordinem. Opus enim naturae est quod aliquod animal vivat, videat et ambulet; sed quod post mortem vivat, post caecitatem videat, post debilitatem claudus ambulet, hoc natura facere non potest, sed Deus interdum miraculose operatur. Inter haec etiam miracula gradus attenditur secundum quod id quod fit magis est a facultate naturae remotum.

Tertius autem gradus miraculorum est cum Deus facit quod consuetum est fieri operatione naturae, tamen absque naturae principiis operantibus, sicut cum aliquis a febre curabili per naturam virtute divina curatur, et cum pluit sine operatione principiorum naturae.

CAPUT CII.

Quod solus Deus potest miracula facere.

Ex praemissis autem ostendi potest quod solus Deus potest facere miracula.

Quod enim est sub ordine totaliter constitutum

(1) *Quod duo corpora sint simul,* i. e. quod duo corpora eumdem locum simul teneant.

non potest praeter ordinem illum operari. Omnis autem creatura est constituta sub ordine quem Deus in rebus statuit. Nulla ergo creatura potest supra hunc ordinem operari; quod est miracula facere.

Item, Quando aliqua virtus finita proprium effectum operatur ad quem determinatur, non est miraculum, licet posset esse mirum alicui qui illam virtutem non comprehendit, sicut mirum videtur ignaris quod magnes trahit ferrum vel quod aliquis parvus piscis sit retinens navem. Omnis autem creaturae potentia est limitata ad aliquem determinatum effectum vel ad aliquos. Quidquid ergo virtute cujuscumque creaturae fiat, non potest dici miraculum proprie, etsi sit mirum creaturae virtutem illius non comprehendenti; quod autem fit a virtute divina, quae, cum sit infinita, de se incomprehensibilis est, vere miraculum est.

Amplius, Omnis creatura in sua actione requirit subjectum aliquod in quod agat; solius autem Dei est ex nihilo aliquid facere, ut supra ostensum est (l. 1, c. 16). Nihil autem quod requirit in sua actione subjectum potest agere nisi illa ad quae subjectum est in potentia; hoc enim agens in subjectum aliquod operatur ut educat illud de potentia in actum. Nulla igitur creatura, sicut nec creare potest, ita nec agere potest in aliqua re nisi quod est in potentia illius rei. Fiunt autem multa miracula divinitus, dum in re aliqua fit divina virtute quod non est in potentia illius rei, sicut quod mortuus reviviscat et quod sol retrocedat et quod duo corpora sint simul. Haec igitur miracula nulla virtute creata fieri possunt.

Adhuc, Subjectum in quod agitur ordinem habet et ad agens quod reducit ipsum de potentia in actum et ad actum in quem reducitur. Sicut ergo subjectum aliquod est in potentia ad aliquem

determinatum actum et non ad quemlibet, ita non potest reduci de potentia in actum determinatum nisi per agens aliquod determinatum. Requiritur enim agens diversimode ad reducendum in diversum actum; nam, cum aer sit in potentia ignis et aqua, alio agente fit actu ignis et alio aqua (1). Similiter etiam patet quod materia corporalis in aliquem actum; perfectum non reducitur a sola virtute universali agente, sed oportet esse aliquod agens proprium per quod determinetur impressio universalis virtutis ad determinatum effectum. In actum autem minus perfectum potest materia corporalis sola virtute universali absque particulari agente. Animalia enim perfecta non solum generantur ex sola virtute caelesti, sed ad hoc requiritur determinatum semen; ad generationem vero quorumdam imperfectorum animalium sola virtus caelestis sufficit sine semine. Effectus igitur qui in his inferioribus fiunt, si sint nati fieri a causis universalibus superioribus, sine operatione causarum particularium inferiorum, non est miraculum si sic fiant, sicut non est miraculum quod animalia ex putrefactione sine semine nascantur; si autem non sunt nati fieri per solas causas superiores, requiruntur ad eorum complementum causae inferiores particulares. Cum autem aliquis effectus producitur ab aliqua causa superiori, mediantibus propriis principiis, non est miraculum. Nullo igitur modo virtute superiorum creaturarum aliqua miracula fieri possunt.

Amplius, Ejusdem rationis esse videtur quod aliquid operetur ex subjecto, et quod operetur id ad quod est in potentia subjectum, et quod ordinate operetur per determinata media; nam subjec-

(1) Hic, sicut et in quibusdam aliis locis, supervacaneum est adnotare quod S. Thomas, ex physica tunc temporis usurpata loquitur.

tum non fit in potentia propinqua ad ultimum, nisi cum fuerit actu in medio, sicut cibus non est statim in potentia caro, sed cum fuerit conversus in sanguinem. Omnis autem creatura necesse habet uti subjecto ad hoc quod aliquid faciat; nec potest facere nisi ad quod subjectum est in potentia, ut ostensum est (l. 2, c. 2). Ergo non potest facere aliquid, nisi subjectum reducat in actum per determinata media. Miracula igitur, quae sunt ex hoc quod aliquis effectus producitur non illo ordine quo naturaliter fieri potest, virtute creaturae fieri non possunt.

Adhuc, Inter species motus ordo quidam naturalis attenditur; nam primus motuum est motus localis, unde et causa aliorum existit; primum enim, in quolibet genere, causa invenitur eorum quae in illo genere consequuntur. Omnis autem effectus qui in his inferioribus producitur, per aliquam generationem vel alterationem necesse est ut producatur. Oportet igitur quod, per aliquid localiter motum, hoc proveniat, si fiat ab aliquo agente incorporali, quod proprie localiter moveri non possit. Effectus autem qui fiunt a substantiis incorporeis, per corporea instrumenta, non sunt miraculosi; corpora enim non operantur nisi naturaliter. Non igitur substantiae incorporeae creatae possunt aliqua miracula facere propria virtute, et multo minus substantiae corporeae, quarum omnis actio naturalis est. Solius igitur Dei est miracula facere; ipse enim est superior ordine sub quo universa continentur, sicut a cujus providentia totus hic ordo fluit; ejus etiam virtus, cum sit omnino infinita, non determinatur ad aliquem specialem effectum neque ad hoc quod effectus illius producatur aliquo determinato modo vel ordine.

Hinc est quod dicitur de Deo: *Qui facit mirabilia magna solus*, Psalm, 135, 4.

CAPUT CIII.

Quod substantiae spirituales aliqua miracula operantur, quae tamen non sunt vere miracula.

Fuit autem positio Avicennae (1) quod substantiis separatis multo magis obedit materia ad productionem alicujus effectus quam contrariis agentibus in natura; unde ponit quod ad apprehensionem praedictarum substantiarum sequitur interdum effectus aliquis in istis inferioribus, vel pluviarum, vel sanitatis alicujus infirmi, absque aliquo corporeo agente medio. Cujusquidem signum ab anima nostra accepit, quae cum fuerit fortis in sua imaginatione, ad solam apprehensionem immutatur corpus; sicut cum quis ambulans super trabem in alto positam cadit de facili, quia imaginatur casum ex timore; non autem caderet, si esset trabes illa posita super terram, unde casum timere non posset. Manifestum est autem quod ad solam apprehensionem animae calescit corpus, sicut accidit in concupiscentibus vel iratis; aut etiam infrigidatur, sicut accidit in timentibus. Quandoque etiam immutatur ex forti apprehensione ad aliquam aegritudinem, puta febrem vel etiam lepram. Et per hunc modum dicit quod, si anima sit pura, non subjecta corporalibus passionibus et fortis in sua apprehensione, quod obedit apprehensioni ejus non solum corpus proprium, sed corpora etiam exteriora; adeo quod ad ejus apprehensionem sanetur aliquis infirmus, vel aliquid aliud hujusmodi. Et hoc ponit esse causam fascinationis, quia anima alicujus, vehementer affecta in malevolentia, habet impressionem nocumenti in aliquem, maxime puerum, qui, propter corporis teneritudinem, est facile susceptivus impressionum.

(1) *De Anima*, l. 6, c. 2 et l. 8, c. ult.

Unde vult quod multo amplius ad apprehensionem substantiarum separatarum, quas ponit animas vel motores orbium, sequantur aliqui effectus in istis inferioribus absque actione alicujus corporalis agentis.

Haec autem positio satis consona est aliis suis positionibus. Ponit enim quod omnes formae substantiales effluant in haec inferiora a substantia separata, et quod corporalia agentia non sunt nisi disponentia materiam ad suscipiendam impressionem agentis separati; quodquidem non est verum, secundum Aristotelis doctrinam, qui probat (Metaphys., 7. text. comm. 28 et seq.) quod formae quae sunt in materia non sunt a formis separatis, sed a formis quae sunt in materia; sic enim invenitur similitudo inter faciens et factum. Exemplum etiam quod sumitur de impressione animae in corpus non multum adjuvat ejus intentionem. Non enim ex apprehensione sequitur aliqua immutatio corporis, nisi apprehensioni adjuncta fuerit affectio aliqua, ut gaudii vel timoris vel concupiscentiae aut alterius passionis; hujusmodi autem passiones accidunt cum aliquo determinato motu cordis, ex quo sequitur ulterius immutatio totius corporis, vel secundum motum localem, vel secundum alterationem aliquam; unde adhuc remanet quod apprehensio spiritualis non alterat corpus, nisi mediante motu locali. Quod autem de fascinatione inducit non ob hoc accidit quod apprehensio unius immediate immutet corpus alterius; sed quia, mediante motu cordis, immutat corpus conjunctum, cujus immutatio pervenit ad oculum, a quo infici potest aliquid extrinsecum, praecipue si sit facile mutabile, sicut etiam oculus menstruatae inficit speculum.

Substantia igitur spiritualis creata propria virtute nullam formam inducere potest in materiam corporalem, quasi materia ad hoc sibi obediente ut exeat in actum alicujus formae, nisi per motum localem

alicujus corporis. Est enim hoc in virtute substantiae spiritualis creatae ut corpus obediat sibi ad motum localem; movendo autem localiter aliquod corpus, adhibere potest aliqua naturaliter activa ad effectus aliquos producendos, sicut etiam ars fabrilis adhibet ignem ad mollificationem ferri. Hoc autem non est miraculosum proprie loquendo. Unde relinquitur quod substantiae spirituales creatae non faciunt miracula, propria virtute. Dico autem propria virtute, quia nihil prohibet hujusmodi substantias spirituales, in quantum agunt virtute divina, miracula facere; quod etiam ex hoc videtur quod unus ordo Angelorum specialiter deputatur, ut Gregorius dicit (1), ad miracula facienda, qui etiam dicit (2) quod quidam sancti interdum miracula faciunt ex potestate, non solum ex intercessione.

Considerandum tamen est quod, cum res aliquas naturales vel Angeli vel demones adhibent ad aliquos determinatos effectus, utuntur eis quasi instrumentis quibusdam, sicut medicus utitur ut instrumentis aliquibus verbis ad sanandum. Ex instrumento autem procedit non solum suae virtuti correspondens effectus, sed etiam aliquid ultra propriam virtutem; in quantum agit in virtute principalis agentis; serra enim et securis non possunt facere lectum nisi in quantum agunt ut motae ab arte et ad talem effectum, nec calor naturalis posset carnem generare nisi virtute animae vegetabilis; quae utitur ipso quasi quodam instrumento. Conveniens est igitur quod ex ipsis rebus naturalibus proveniant aliqui altiores effectus, ex hoc quod spirituales substantiae eis utuntur quasi instrumentis quibusdam. Sic ergo, licet tales effectus simpliciter miracula dici non possint, quia ex naturalibus causis proveniunt, mirabiles tamen redduntur no-

(1) *Homil.* 24, *in Evang.*
(2) *Dial.*, l. 2, c. 31.

bis dupliciter: uno modo, ex hoc quod per spirituales substantias tales causae, modo nobis inconsueto, ad proprios effectus apponuntur; unde ingeniosorum artificum opera mira redduntur, cum ab aliis non percipitur qualiter operantur; alio modo, ex hoc quod causae naturales, appositae ad effectus aliquos producendos, aliquid virtutis sortiuntur ex hoc quod sunt instrumenta spiritualium substantiarum; et hoc magis accedit ad rationem miraculi.

CAPUT CIV.

Quod opera magorum non sunt solum ex impressione celestium corporum.

Fuerunt autem quidam dicente quod hujusmodi opera nobis mirabilia quae per artes magicas fiunt non ab aliquibus spiritualibus fiunt substantiis, sed ex virtute caelestium corporum; cujus, signum videtur quod ab exercentibus hujusmodi opera stellarum certus situs consideratur; adhibentur etiam quaedam herbarum et aliarum corporalium rerum auxilia quasi ad praeparandam inferiorem materiam ad suscipiendam influentiam virtutis caelestis. Hoc autem expresse adversatur apparentibus.

Cum enim non sit possibile ex aliquibus corporeis principiis intellectum causari, ut supra (c. 84) probatum est, impossibile est quod effectus qui sunt proprii intellectualis naturae ex virtute caelestis corporis causentur. In hujusmodi autem operationibus magorum apparent quaedam quae sunt propria rationalis creaturae opera; redduntur enim responsa de furtis sublatis et de aliis hujusmodi; quod non posset fieri nisi per intellectum. Non igitur est verum omnes hujusmodi effectus sola virtute caelestium corporum causari.

Praeterea, Ipsa loquela proprius actus est rationalis naturae. Apparent autem aliqui colloquentes hominibus in praedictis operationibus et ratiocinantes de diversis. Non est igitur possibile quod hujusmodi fiant sola virtute caelestium corporum.

Si quis autem dicat quod hujusmodi apparentiae non sunt secundum sensum exteriorem, sed secundum imaginationem tantum, hoc quidem primo non videtur verum.

Non enim alicui apparent formae imaginatae quasi res verae, nisi fiat alienatio ab exterioribus sensibus, quia non potest esse quod similitudinibus attendatur tamquam rebus, nisi ligato naturali judicio sensu. Hujusmodi autem collocutiones et apparitiones fiunt ad homines qui utuntur libere sensibus exterioribus. Non est igitur possibile quod hujusmodi visa vel audita sint secundum imaginationem tantum.

Deinde, Ex quibuscumque formis imaginatis non potest alicui provenire intellectualis cognitio ultra facultatem naturalem vel acquisitam sui intellectus; quod et in somnis patet, in quibus, etsi sit aliqua praesignatio futurorum, non tamen quicumque videns somnia eorum significata intelligit. Per hujusmodi autem visa vel audita quae apparent in operibus magorum, plerumque advenit alicui intellectualis cognitio aliquorum quae sui intellectus facultatem excedunt, sicut revelatio occultorum thesaurorum, manifestatio futurorum; et quandoque etiam de aliquibus documentis scientiae alicujus aliquibus vera respondentur. Oportet ergo quod vel illi apparentes et colloquentes non videntur secundum imaginationem tantum, vel saltem quod hoc fiat virtute alicujus intellectus superioris quod homo per hujusmodi imaginationes in cognitionem talium adducatur, et non fiat hoc solum virtute caelestium corporum.

Adhuc, Quod virtute caelestium corporum fit

est effectus naturalis; nam formae naturales sunt quae in inferioribus causantur ex virtute caelestium corporum. Quod igitur nulli rei potest esse naturale non potest fieri virtute caelestium corporum. Quaedam autem talia fieri dicuntur per operationes praedictas, sicut quod ad praesentiam alicujus quaecumque sera ei pandatur, quod aliquis invisibilis reddatur; et multa hujusmodi narrantur. Non est igitur possibile hoc fieri virtute caelestium corporum.

Amplius, Cuicumque virtute caelestium corporum confertur quod posterius est, confertur et ei quod prius est. Moveri autem per se consequitur ad habere animam; animatorum enim proprium est quod moveant seipsa. Impossibile est igitur fieri virtute caelestium corporum quod aliquid inanimatum per se moveatur. Fieri autem hoc per magicas artes dicitur quod aliqua statua per se moveatur aut vocem emittat. Non est igitur possibile quod effectus magicarum artium fiat virtute caelesti.

Si autem dicatur quod statua illa sortitur aliquod principium vitae virtute caelestium corporum, hoc est impossibile.

Principium enim vitae in omnibus viventibus est forma substantialis; vivere enim est esse viventibus (1), ut Philosophus dicit (de Anima, 2). Impossibile est autem quod aliquid recipiat aliquam formam substantialem de novo, nisi amittat formam quam prius habuit generatio enim unius est corruptio alterius. In fabricatione autem alicujus statuae non adjicitur aliqua forma substantialis, sed fit trasmutatio solum secundum figuram quae est accidens; manet enim forma cupri vel alicujus hujusmodi. Non igitur est possibile quod hujusmodi statuae sortiantur aliquod principium vitae.

(1) *Vivere est esse viventibus*, i. e. τὸ vivere in viventibus est τὸ esse: viventia enim *sunt* in quantum vivunt.

Adhuc, Si aliquid per principium vitae moveatur necesse est quod habeat sensum; movens enim est sensus vel intellectus; intellectus autem in generabilibus et corruptibilibus non est sine sensu. Sensus autem non potest esse ubi non est tactus, nec tactus sine organo medie temperato (1); talis autem temperies non invenitur in lapide vel cera vel metallo, ex quo fit statua. Non est igitur possibile quod hujusmodi statuae moveantur per principium vitae.

Amplius, Viventia perfecta non solum generantur ex virtute caelesti, sed etiam ex semine; homo enim generat hominem et sol. Quae autem virtute caelesti sine semine generantur sunt animalia generata ex putrefactione, quae inter alia ignobiliora sunt. Si igitur per virtutem caelestem solam hujusmodi statuae sortiuntur principium vitae, per quod moveant seipsa, oportet ea esse ignobilissima inter animalia; quod tamen esset falsum, si per principium vitae intrinsecum operarentur; nam in earum actibus apparent nobiles operationes, cum respondeant de occultis. Non est igitur possibile quod operentur vel moveantur per principium vitae.

Item, Effectum naturalem virtute caelestium corporum productum contingit inveniri absque artis operatione; etsi enim aliquo artificio aliquis operetur ad generationem ranarum vel aliquorum hujusmodi, contingit tamen generari ranas absque omni artificio. Si ergo virtute caelestium corporum hujusmodi statuae quae per artem necromanticam fiunt sortiantur principium vitae, erit invenire generationem talium absque hujusmodi arte. Hoc autem non invenitur. Manifestum est igitur quod

(1) *Organo medie temperato*, i. e. « constituto in aliqua medietate inter contrarias tangibiles qualitates » ut ait S. Thoma Cf. Commentarium *de Anima*, l. 2, text. comm. 121, ubi differentiae inter tactum et caeteros sensus exponuntur.

hujusmodi statuae non habent principium vitae neque moventur virtute caelestis corporis.

Per hoc autem excludit positio Hermetis, qui sic dixit, ut Augustinus refert: *Deus ut effector est deorum caelestium, ita homo fictor est deorum qui in templis sunt humana proximitate contenti...: statuas dico animatas sensu et spiritu plenas, tantaque facientes et talia; statua futurorum praescias, eaque sorte, vate, somniis multisque aliis rebus praedicentes, imbecillitates hominibus facientes, easque curantes, tristitiam laetitiamque pro meritis dantes* (1).

Haec autem positio auctoritate divina destruitur; dicitur enim: *Simulcra gentium argentum et aurum opera manuum hominum; os habent, et non loquentur*, Psalm., 113, 4-5; et: *neque enim est spiritus in ore ipsorum*, Psalm., 134, 17.

Non videtur autem omnino negandum quin in praedictis ex virtute caelestium corporum aliquid virtutis esse possit, ad illos tamen solos effectus quos virtute caelestium corporum aliqua inferiora corpora producere possunt.

CAPUT CV.

Unde magorum operationes efficaciam habeant.

Investigandum autem relinquitur unde artes magicae efficaciam habent; quodquidem facile perpendi potest, si modus operationis earum attendatur.

In suis enim operationibus utuntur vocibus quibusdam significativis ad determinatos effectus producendos. Vox autem, in quantum est significativa, non habet virtutem nisi ex aliquo intellectu, vel ex intellectu proferentis vel ex intellectu ejus ad quem profertur: ex proferentis quidem intellectu, sicut si

(1) S. Aug., *de Civit. Dei*, l. 8, c. 23.

aliquis intellectus sit tantae virtutis quod sua conceptione res possit causare, quamquidem conceptionem, vocis officio, producendis effectibus quodammodo praesentat; ex intellectu autem ejus ad quem sermo dirigitur, sicut cum, per significationem vocis in intellectum receptam, audiens inducitur ad aliquid faciendum. Non autem potest dici quod voces illae significativae a magis prolatae efficaciam habent ex intellectu proferentis.

Cum enim virtus essentiam consequatur, virtutis diversitas essentialium principiorum diversitatem ostendit. Intellectus autem communiter hominum hujus dispositionis invenitur quod ejus cognitio ex rebus causatur magis quam sua conceptione res causare possit. Si igitur sint aliqui homines qui verbis conceptionem sui intellectus exprimentibus res possint transmutare propria virtute, erunt alterius speciei et dicentur aequivoce homines.

Amplius, Virtus faciendi non acquiritur per disciplinam, sed solum cognitio aliquid faciendi. Per disciplinam autem aliqui acquirunt quod, hujusmodi operationes magicas efficiant. Non est igitur in eis ad hujusmodi effectus producendos virtus aliqua, sed cognitio sola.

Si quis autem dicat quod hujusmodi homines a sua nativitate ex virtute stellarum sortiuntur prae caeteris virtutem praedictam, ita quod, quantumcumque alii instruantur qui hoc ex nativitate non habent, efficaces in hujusmodi operibus esse non possunt, primo quidem dicendum est quod corpora caelestia super intellectum imprimere non possunt, ut supra (c. 84) ostensum est. Non igitur ex virtute stellarum sortiri potest intellectus alicujus hanc virtutem quod repraesentatio suae conceptionis per vocem sit alicujus effectiva.

Si autem dicatur quod etiam imaginatio aliquid in prolatione vocum significativarum operatur, super

quam possunt corpora caelestia imprimere, cum hujusmodi operatio sit per organum corporale, hoc non potest esse, quantum ad omnes effectus qui per hujusmodi artes fiunt. Ostensum est enim quod non possunt omnes effectus virtute stellarum produci; ergo neque ex virtute stellarum aliquis sortiri potest hanc virtutem ut eosdem effectus producat. Relinquitur igitur quod hujusmodi effectus compleantur per aliquem intellectum ad quem sermo proferentis per hujusmodi voces dirigitur. Hujus autem signum est; nam hujusmodi significativae voces quibus magi utuntur invocationes sunt, supplicationes, adjurationes, aut etiam imperia quasi ad alterum colloquentis.

Item, In observationibus hujus artis utuntur quibusdam characteribus et figuris determinatis. Figura autem nullius actionis principium est neque passionis; alias mathematica corpora essent activa et passiva. Non ergo potest per figuras determinatas disponi materia ad aliquem naturalem effectum suscipiendum; non ergo utuntur magi figuris aliquibus quasi dispositionibus. Relinquitur ergo quod utuntur eis solum quasi signis; non enim est aliquid determinatum dare (1). Signis autem non utimur nisi ad alios intelligentes. Habent ergo magicae artes efficaciam ab illo intelligente ad quem sermo magi dirigitur.

Si quis autem dicat quod figurae aliquae appropriantur aliquibus caelestium corporum et ita corpora inferiora determinantur per aliquas figuras ad aliquorum caelestium corporum impressiones suscipiendas, videtur non rationabiliter dici.

Non enim ordinatur aliquod patiens ad suscipiendas impressiones agentis nisi per hoc quod est

(1) *Non enim est aliquid determinatum dare*, i. e. non enim potest dici quod ea signa aliquam determinatam dispositionem in corporibus efficiant.

in potentia; illa ergo tantum determinant ipsum ad specialem impressionem suscipiendam per quae in potentia fit quoddammodo. Per figuras autem non disponitur materia ut sit in potentia ad aliquam formam, quia figura abstrahit secundum suam rationem ab omni materia et forma sensibili, cum sit quoddam mathematicum. Non ergo per figuras et characteres determinatur aliquod corpus ad suscipiendam aliquam influentiam caelestis corporis.

Praeterea, Figurae aliquae appropriantur corporibus caelestibus ut effectus ipsarum; nam figurae inferiorum causantur a corporibus caelestibus. Praedictae autem artes non utuntur characteribus aut figuris quasi effectibus caelestium corporum, sed sunt effectus hominis operantis per artem. Appropriatio igitur figurarum ad aliqua caelestia corpora nihil ad propositum facere videtur.

Item, Per figuras non disponitur aliqua materia naturalis ad formam, ut ostensum est. Corpora igitur in quibus sunt impressae hujusmodi figurae sunt ejusdem habilitatis ad recipiendum influentiam caelestem cum aliis corporibus ejusdem speciei. Quod autem aliquid agat in unum eorum quae sunt aequaliter disposita, propter aliquid sibi appropriatum ibi inventum, et non in aliud, non est operantis per necessitatem naturae, sed per electionem. Patet ergo quod hujusmodi artes, figuris utentes ad effectus aliquos producendos, non habent efficaciam ab aliquo agente per naturam, sed ab aliqua intellectuali substantia per intellectum agente. Hoc etiam demonstrat et ipsum nomen quod talibus figuris imponunt, *characteres* eos dicentes; character enim signum est, in quo datur intelligi quod figuris hujusmodi non utuntur nisi ut signis exhibitis alicui intellectuali naturae.

Quia vero figurae in artificialibus sunt quasi formae specificae, potest aliquis dicere quod nihil

prohibet quin constitutionem figurae, quae dat speciem imagini, consequatur aliqua virtus ex influentia caelesti, non secundum quod figura est, sed secundum quod causat speciem artificiati, quod adipiscitur virtutem ex stellis. Sed de litteris quibus inscribitur aliquid in imagine vel aliis characteribus nihil aliud potest dici quam quod signa sunt; unde non habent ordinem nisi ad aliquem intellectum. Quod etiam ostenditur per sacrificia, prostrationes et alia hujusmodi quibus utuntur, quae non possunt esse nisi signa reverentiae exhibitae alicui intellectuali naturae.

CAPUT CVI.

Quod substantia intellectualis quae efficaciam praestat magicis operibus non est bona.

Est autem ulterius inquirendum quae sit haec intellectualis natura cujus virtute tales operationes fiunt. Et primo quidam appàret quod non sit bona et laudabilis.

Praestare enim patrocinium aliquibus quae sunt contraria virtuti non est alicujus intellectus bene dispositi. Hoc autem fit ex hujusmodi artibus; fiunt enim plerumque adulteria, furta, homicidia, et alia hujusmodi maleficia procurantur; unde utentes his artibus *malefici* vocantur. Non est ergo bene disposita, secundum virtutem, intellectualis natura cujus auxilio hujusmodi artes innituntur.

Item, Non est intellectus bene dispositi, secundum virtutem, familiarem esse et patrocinium exhibere sceleratis, non quibuslibet optimis viris. Hujusmodi autem artibus utuntur plerumque homines scelerati. Non est igitur intellectualis natura cujus auxilio hae artes efficaciam habent bene disposita secundum virtutem.

Adhuc, Intellectus bene dispositi, est reducere homines in ea quae sunt hominum propria bona, quaequidem sunt bona rationis. Abducere igitur ab istis, pertrahendo ad aliqua minima bona, est intellectus indecenter dispositi. Per hujusmodi autem artes non adipiscuntur homines aliquem profectum in bonis rationis, quae sunt scientiae et virtutes, sed in quibusdam minimis, sicut in inventione furtorum et in deprehensione latronum et his similibus. Non igitur substantiae intellectivae quarum auxilio hae artes utuntur sunt bene dispositae secundum virtutem.

Amplius, In operationibus praedictarum artium illusio quaedam videtur et irrationabilitas; requirunt enim hujusmodi artes hominem re venerea non attrectatum, cum tamen plerumque adhibeantur ad illicitos concubitus conciliandos. In operatione autem intellectus bene dispositi nihil irrationale et sibi diversum apparet. Non igitur hujusmodi artes utuntur patrocinio intellectus bene dispositi secundum virtutem.

Praeterea, Non est bene dispositus, secundum intellectum, qui per aliqua scelera commissa provocatur ad auxilium alicui ferendum. Hoc autem fit in istis artibus; nam aliqui in executione harum leguntur innocentes pueros occidisse. Non igitur sunt boni intellectus quorum auxilio ista fiunt.

Item, Bonum proprium intellectus est veritas. Cum igitur boni sit bonum adducere, cujuslibet intellectus bene dispositi esse videtur alios perducere ad veritatem. In operibus autem magorum plerumque fiunt quibus ludificentur homines et decipiantur. Intellectus igitur cujus auxilio utuntur non est bene dispositus secundum morem.

Adhuc, Intellectus bene dispositus veritate allicitur, in qua delectatur, non autem mendaciis. Magi autem, in suis invocationibus, utuntur quibusdam

mendaciis quibus alliciant eos quorum auxilio utuntur; comminantur enim quaedam impossibilia, sicut quod, nisi ille qui invocatur opem ferat, invocans caelum comminuet aut sidera deponet, ut narrat Porphyrius in epistola ad Anebontem (1). Illae igitur intellectuales substantiae, quibus adjuvantibus operationes magorum perficiuntur, non videntur esse bene dispositae secundum intellectum.

Amplius, Non videtur esse habentis intellectum bene dispositum ut, si sit superior, imperanti sibi subdatur sicut inferior; aut, si sit inferior, ut sibi ab eo quasi superiori supplicari patiatur. Magi autem invocant eos quorum auxilio utuntur, suppliciter, quasi superiores; cum autem advenerint, imperant eis quasi inferioribus. Nullo igitur modo videntur esse bene dispositi secundum intellecum.

Per hoc autem excluditur error Gentilium, qui hujusmodi operationes diis attribuebant.

CAPUT CVII.

Quod substantia intellectualis cujus auxilio magicae artes utuntur non est mala secundum suam naturam.

Non est autem possibile quod sit naturalis malitia in substantiis intellectualibus quarum auxilio magicae artes operantur.

In illud enim in quod aliquid tendit secundum suam naturam non tendit per accidens, sed per se, sicut grave deorsum. Sed, si hujusmodi substantiae intellectuales secundum suam naturam essent malae, naturaliter in malum tenderent. Non igitur per accidens, sed per se, tenderent ad malum. Hoc autem est impossibile; ostensum est enim supra (c. 16) quod omnia per se tendunt ad bonum et nihil

(1) Teste S. Aug., *de Civit. Dei*, l. 10, c. 11.

tendit ad malum nisi per accidens. Non igitur hujusmodi intellectuales substantiae sunt secundum suam naturam malae.

Adhuc, Quidquid est in rebus oportet quod causa vel causatum sit; alioquin, ad alia ordinem non haberent. Aut igitur hujusmodi substantiae sunt causae tantum aut etiam causata. — Si causae tantum: malum autem non potest esse causa alicujus nisi per accidens, ut supra (c. 14) ostensum est; omne autem quod est per accidens oportet reduci ad id quod est per se; oportet igitur quod in eis sit aliud prius quam eorum malitia, per quod sint causae. Primum autem in unoquoque est ejus natura et essentia. Non igitur secundum suam naturam sunt malae hujusmodi substantiae. — Idem etiam sequitur, si sint causata: nam nullum agens agit nisi intendens ad bonum; malum ergo non potest esse effectus alicujus causae nisi per accidens. Quod autem causatur per accidens tantum non potest esse secundum naturam, cum omnis natura determinatum modum habeat quo procedit in esse. Non est igitur possibile quod hujusmodi substantiae sint malae secundum suam naturam.

Amplius, Unumquodque entium habet proprium esse secundum modum suae naturae. Esse autem, inquantum hujusmodi, est bonum; cujus signum est quod omnia esse appetunt. Si igitur hujusmodi substantiae secundum suam naturam essent malae, nullum esse haberent.

Item, Ostensum est supra (l. 2, c. 15) quod nihil potest esse quin a primo ente esse habeat, et quod primum ens est summum bonum. Cum autem omne agens, inquantum hujusmodi agat sibi simile, oportet quod ea quae a primo ente sunt bona sint. Praedictae igitur substantiae, secundum quod sunt et naturam aliquam habent, non possunt esse malae.

Amplius, Impossibile est aliquid esse quod sit universaliter privatum participatione boni; cum enim idem sit appetibile et bonum, si aliquid esset omnino expers boni, nihil haberet in se appetibile; unicuique autem est appetibile suum esse. Oportet igitur quod, si aliquid secundum suam naturam dicatur malum, hoc non sit quasi simpliciter malum, sed quia est malum huic vel quantum ad hoc; sicut venenum non est simpliciter malum, sed huic cui est nocivum; unde quod est alii venenum est alteri cibus. Hoc autem contingit ex eo quod bonum particulare quod est proprium hujus contrarium est bono particulari quod est proprium alterius; sicut calor, qui est proprium ignis, est contrarius frigori, quod est bonum aquae, et destruit ipsum. Illud igitur quod secundum suam naturam ordinatur in bonum, non particulare, sed simpliciter impossibile est quod secundum hunc modum possit naturaliter dici malum. Tale autem est omnis intellectus; nam ejus bonum est in propria operatione, quae est universalium et eorum quae sunt simpliciter. Non est igitur possibile quod aliquis intellectus secundum suam naturam sit malus, non solum simpliciter, sed nec etiam secundum quid.

Item, In unoquoque habente intellectum, naturali ordine intellectus movet appetitum; proprium enim objectum voluntatis est bonum intellectum; bonum autem voluntatis est in eo quod sequitur intellectum; sicut in nobis bonum est quod est secundum rationem; quod autem est praeter hoc, malum est. Naturali igitur ordine, substantia intellectualis vult bonum. Impossibile est igitur quod illae substantiae intellectuales quarum auxilio magicae artes utuntur sint naturaliter malae.

Praeterea, Cum voluntas tendat in bonum intellectum naturaliter sicut in proprium objectum et finem, impossibile est quod aliqua intellectualis

substantia malam secundum naturam habeat voluntatem, nisi naturaliter intellectus erret circa judicium boni. Nullus autem intellectus talis potest esse; falsa enim judicia in operationibus intellectus sunt sicut monstra in rebus naturalibus, quae non sunt secundum suam naturam, sed praeter naturam; nam bonum intellectus et ejus finis naturalis est cognitio veritatis. Impossibile est igitur quod aliquis intellectus sit qui naturaliter in judicio veri decipiatur. Neque igitur possibile est quod sit aliqua substantia intellectualis habens naturaliter malam voluntatem.

Adhuc, Nulla potentia cognoscitiva deficit a cognitione sui objecti, nisi propter aliquem defectum aut corruptionem suam, cum secundum propriam rationem ad cognitionem talis objecti ordinetur; sicut visus non deficit a cognitione coloris, nisi aliqua corruptione circa ipsum existente. Omnis autem defectus et corruptio est praeter naturam, quia natura intendit esse et perfectionem rei. Impossibile est igitur quod sit aliqua virtus cognoscitiva quae naturaliter deficiat a recto judicio sui objecti. Proprium autem objectum intellectus est verum. Impossibile est igitur quod sit aliquis intellectus naturaliter circa cognitionem veri oberrans. Neque igitur voluntas aliqua naturaliter potest a bono deficere.

Hoc etiam auctoritate sacrae Scripturae confirmatur; dicitur enim: *Omnis creatura Dei bona*, 1 Tim., 4, 4; unde: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*, Gen., 1, 31.

Per hoc autem excluditur error Manichaeorum ponentium hujusmodi substantias intellectuales, quas daemones consueto nomine dicimus vel diabolos, esse naturaliter malas. Excluditur etiam opinio quam Porphyrius narrat in epistola ad Anebontem, dicens *quosdam opinari esse quoddam spirituum genus*

cui exaudire magos sit proprium, natura fallax, omniforme, simulans deos et daemones et animas defunctorum; et hoc est quod efficiat haec omnia quae videntur esse vel bona vel prava; caeterum, circa ea quae vere sunt bona, nihil opitulari; imo vero ista nec nosse, sed et mala consiliare et insimulare, atque impedire et invidere virtutis sedulos sectatores, et plenum esse temeritatis et fastus; gaudere odoribus, adulationibus capi. Haec quidem Porphyrii verba malitiam daemonum, quorum auxilio artes magicae utuntur, satis aperte declarant; in hoc autem solo reprehensibilia sunt quod hanc malitiam naturaliter eis dicit inesse.

CAPUT CVIII.

Rationes quod in daemonibus non possit esse peccatum.

Si autem in daemonibus non est naturalis malitia (ostensum est autem supra (c. 106) eos esse malos), necessario relinquitur quod sint voluntate mali. Oportet igitur inquirere quomodo hoc possibile sit; videtur enim omnino hoc impossibile esse.

Ostensum est enim (l. 2, c. 70 et 90) nullam substantiam naturalem esse corpori naturaliter unitam nisi animam humanam vel, secundum quosdam, animas corporum caelestium, de quibus inconveniens est aestimare quod sint malae, cum motus caelestium corporum sit ordinatissimus et totius ordinis naturalis quodammodo principium. Omnis autem alia cognoscitiva potentia, praeter intellectum, utitur organis corporalibus animatis. Non est ergo possibile quod in hujusmodi substantiis sit aliqua virtus cognoscitiva nisi intellectus. Quidquid igitur cognoscunt intelligunt. In eo autem quod quis in-

telligit, non errat; ex defectu enim intelligendi provenit omnis error. Non potest igitur esse aliquis error in cognitione substantiarum talium. Nullum autem voluntatis peccatum potest esse absque errore, quia voluntas semper tendit in bonum apprehensum; unde, nisi in apprehensione boni erretur, non potest in voluntate esse peccatum. Videtur igitur quod, in hujusmodi substantiis, non possit esse voluntatis peccatum.

Adhuc, In nobis, peccatum voluntatis accidit circa ea de quibus in universali scientiam veram habemus, per hoc quod in particulari impeditur judicium rationis ex aliqua passione rationem ligante. Hae autem passiones in daemonibus esse non possunt, quia hae passiones sunt partis sensitivae, quae nullam habet operationem sine organo corporali. Si igitur hujusmodi substantiae separatae habent rectam scientiam in universali, impossibile est quod per defectum cognitionis in particulari voluntas (earum) in malum tendat.

Amplius, Nulla virtus cognoscitiva circa proprium objectum decipitur, sed solum circa extraneum; visus enim non decipitur in judicio colorum; sed, dum homo per visum judicat de sapore vel de specie rei, in hoc deceptio accidit. Proprium autem objectum intellectus est quidditas rei. In cognitione igitur intellectus deceptio accidere non potest, si puras rerum quidditates apprehendat; sed omnis deceptio intellectus accidere videtur ex hoc quod apprehendit formas rerum permixtas phantasmatibus, ut in nobis accidit. Talis autem modus cognoscendi non est in substantiis intellectualibus corpori non unitis, quia phantasmata non possunt esse absque corpore. Non est igitur possibile quod, in substantiis separatis, accidat error in cognitione; ergo neque peccatum voluntatis.

Item, In nobis, falsitas accidit in operatione

intellectus componentis et dividentis, ex hoc quod non absolute rei quidditatem apprehendit, sed rei apprehensae aliquid componit. In operatione autem intellectus, qua apprehendit quod quid est, non accidit falsum nisi per accidens, secundum quod in hac etiam operatione permiscetur aliquid de operatione intellectus componentis et dividentis; quodquidem contingit inquantum intellectus noster, non statim, sed quodam inquisitionis ordine, ad cognoscendam quidditatem rei alicujus pertingit; sicut cum primo apprehendimus animal, et, dividentes per oppositas differentias, altera relicta, unam generi apponimus, quousque perveniamus ad definitionem speciei; in quoquidem processu potest falsitas accidere, si accipiatur ut differentia generis id quod non est generis differentia. Sic autem procedere ad cognoscendam de aliquo quod quid est, est intellectus ratiocinando discurrentis de uno ad aliud; quod non competit substantiis intellectualibus separatis, ut supra (l. 2, c. 101) ostensum est. Non videtur igitur quod possit aliquis error accidere in cognitione hujusmodi substantiarum; unde nec in voluntate earum peccatum accidere potest.

Praeterea, cum nullius rei appetitus tendat nisi in proprium bonum, impossibile videtur quod id cujus est singulariter unum solum bonum in suo appetitu erret; et propter hoc, etsi peccatum accidat in rebus naturalibus propter defectum contingentem in executione appetitus, nunquam tamen peccatum accidit in appetitu naturali: semper enim lapis tendit deorsum, sive perveniat sive impediatur. In nobis autem, peccatum accidit in appetendo, quia, cum sit natura nostra composita ex spirituali et corporali, sunt in nobis plura bona; aliud enim est bonum nostrum secundum intellectum, et aliud secundum sensum vel etiam secundum corpus; horum autem diversorum quae sunt hominis bona

ordo quidam est, secundum quod id quod est minus principale ad principalius referendum est; unde, peccatum voluntatis in nobis accidit, cum, tali ordine non servato, appetimus id quod est nobis bonum secundum quid contra id quod est nobis bonum simpliciter. Talis autem compositio et diversitas bonorum non est in substantiis separatis; quin imo omne eorum bonum est secundum intellectum. Non est igitur in eis possibile quod sit peccatum voluntatis, ut videtur.

Adhuc, In nobis, peccatum voluntatis accidit ex superabundantia vel defectu, in quorum medio virtus consistit; unde, in his in quibus non est accipere superabundantiam et defectum, sed solum medium non contingit voluntatem peccare; nullus enim peccare potest in appetendo justitiam, nam ipsa justitia medium quoddam est. Substantiae autem intellectuales separatae non possunt appetere nisi bona intellectualia; ridiculum est enim dicere quod bona corporalia appetant qui secundum suam naturam incorporei sunt, aut bona sensibilia in quibus non est sensus. In bonis autem intellectualibus non est accipere superabundantiam; nam secundum se media sunt superabundantiae et defectus, sicut verum est medium inter duos errores, quorum unus est secundum plus, alter secundum minus; unde et sensibilia et corporalia bona per hoc in medio sunt quod secundum rationem sunt. Non videtur igitur quod substantiae intellectuales separatae secundum voluntatem peccare possint.

Amplius, Magis a defectibus remota videtur substantia incorporea quam corporalis. In substantiis autem corporeis quae sunt a contrarietate remotae, nullus defectus accidere potest, scilicet in corporibus caelestibus. Multo igitur minus, in substantiis separatis et a contrarietate remotis et a materia et a motu, ex quibus videtur defectus aliquis posse contingere, aliquod peccatum contingere potest.

CAPUT CIX.

Quod in daemonibus possit esse peccatum et qualiter.

Quod autem in daemonibus sit peccatum voluntatis, manifestum est ex auctoritate sacrae Scripturae; dicitur enim quod *ab initio diabolus peccat*, 1 Joann. 3, 8; et de diabolo dicitur quod *est mendax, et pater mendacii*, et quod *homicida erat ab initio*, Joann., 8, 44; et dicitur quod *invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum*, Sap. 2, 24.

Si quis autem sequi vellet platonicorum positiones, facilis esset via ad solvendum praedicta. Dicunt enim daemones esse animalia corpore aerea; et sic, cum habeant sibi corpora unita, potest in eis esse etiam pars sensitiva; unde et passiones quae nobis sunt causa peccati eis attribuunt, scilicet iram et odium et alia hujusmodi; propter quod dicit Apulejus (1) quod sunt animo passiva. Propter hoc etiam quod uniti corporibus perhibentur, secundum positionem Platonis, forte posset in eis aliud genus cognitionis poni quam intellectus; nam, secundum Platonem (2), etiam anima sensitiva incorruptibilis est; unde oportet quod habeat operationem cui non communicet corpus; et sic nihil prohibet operationem sensitivae animae inveniri in substantia aliqua intellectuali, quamvis corpori non unita, et per consequens passiones; et sic manet in eis eadem radix peccandi quae est in nobis.

Sed utrumque praemissorum est impossibile. Quod enim non sint aliquae aliae substantiae intellectuales unitae corporibus, praeter animas humanas, ostensum est supra (l. 2, c. 91). Quod

(1) Teste S. Aug., *de Civit. Dei*, l. 8, c. 19.
(2) *De Leg.*, l. 10.

autem operationes sensitivae animae non possint esse sine corpore, hinc apparet quod, corrupto aliquo organo sentiendi, corrumpitur operatio una sensus, sicut, corrupto oculo, visio deficit; propter quod, corrupto organo tactus, sine quo non potest esse animal, oportet quod animal moriatur.

Ad evidentiam autem praemissae dubitationis considerandum est quod, sicut est ordo in causis agentibus, ita etiam in causis finalibus, ut scilicet secundarius finis a principali dependeat, sicut secundarium agens a principali dependet. Accidit autem peccatum in causis agentibus quando secundarium agens exit ab ordine principalis agentis; sicut, cum tibia deficit propter suam curvitatem ab executione motus quem virtus appetitiva imperabat, sequitur claudicatio. Sic igitur et in causis finalibus, cum finis secundarius non continetur sub ordine principalis finis, est peccatum voluntatis, cujus objectum est bonum et finis. Quaelibet autem voluntas naturaliter vult illud quod est proprium volentis bonum, scilicet ipsum esse perfectum, et non potest contrarium hujus velle. In illo igitur volente nullum potest peccatum voluntatis accidere cujus bonum est ultimus finis; quod (1) non continetur sub alterius finis ordine, sed sub ejus ordine omnes alii fines continentur. Hujusmodi autem volens est Deus, cujus esse est summa bonitas, quae est ultimus finis. In Deo igitur peccatum voluntatis esse non potest. In quocumque autem alio volente, cujus proprium bonum necesse est sub ordine alterius boni contineri, potest peccatum accidere voluntatis, si in sua natura consideretur. Licet enim naturalis inclinatio voluntatis insit unicuique volenti ad volendum et amandum suiipsius perfectionem, ita quod contrarium hujus velle non

(1) *Quod*, i. e. bonum; nam bonum est ultimus finis sub quo omnes alii fines continentur.

possit, non tamen sic est ei inditum naturaliter ut ita ordinet suam perfectionem in alium finem quod ab eo deficere non possit, cum finis superior non sit suae naturae proprius, sed superioris naturae. Relinquitur igitur suo arbitrio quod propriam perfectionem in superiorem ordinet finem. In hoc enim differunt voluntatem habentia ab his quae voluntate carent quod habentia voluntatem ordinant se et sua in finem, unde et liberi arbitrii esse dicuntur; quae autem voluntate carent non ordinant se in finem, sed ordinantur a superiori agente, quasi ab alio acta in finem, non autem (a) seipsis. Potuit igitur in voluntate substantiae separatae esse peccatum ex hoc quod proprium bonum et perfectionem in ultimum finem non ordinavit, sed inhaesit proprio bono ut fini; et, quia ex fine necesse est ut regulae actionis sumantur, necesse est ut ex seipsa (in qua finem constituit) alia regulariter disponeret et ut ejus voluntas ab alio superiori non regularetur; hoc autem soli Deo debetur. Et secundum hoc intelligendum est quod appetit Dei aequalitatem; non quidem ut bonum suum esset divino bono aequale; hoc enim in intellectu ejus cadere non poterat, et, hoc appetendo, appeteret se non esse (1), cum distinctio specierum secundum diversos gradus rerum proveniat, ut ex supradictis (l. 2, c. 39 et 40) apparet. Velle autem alios regulare et voluntatem suam a superiori non regulari est velle praeesse et quodammodo non subjici, quod est peccatum superbiae; unde convenienter dicitur quod primum peccatum daemonis fuit superbia. Sed, quia ex uno errore circa principium varius et multiplex error consequitur, ideo ex prima ordinatione voluntatis quae fuit in dae-

(1) *Hoc enim in intellectu... et, hoc appetendo,...* i. e. tum quia hoc in intellectu ejus cadere non poterat, tum quia, hoc appetendo, appeteret se non esse.

mone consecutum est multiplex peccatum in voluntate ipsius; et odii ipsius ad Deum ut resistentem suae superbiae et punientem justissime suam culpam, et invidiae ad hominem, et multa alia hujusmodi.

Considerandum est etiam quod, cum proprium alicujus bonum habet ordinem ad plura superiora, liberum est volenti ut ab ordine alicujus superiorum recedat et alterius ordinem non derelinquat, sive sit superior sive sit inferior; sicut miles, qui ordinatur sub rege et sub duce exercitus, potest voluntatem suam ordinare in bonum ducis et non regis, aut e converso; sed, si dux ab ordine regis recedat, bona erit voluntas militis recedentis a voluntate ducis et dirigentis voluntatem suam in regem, mala autem voluntas militis sequentis voluntatem ducis contra voluntatem regis; ordo enim inferioris principii dependet ab ordine superioris. Substantiae autem separatae non solum ordinantur sub Deo, sed una etiam earum ordinatur sub alia, a prima usque ab ultimam, ut ostensum est (l. 2, c. 95); et, quia in quolibet volente sub Deo potest esse peccatum voluntatis, si in sua natura consideretur, possibile fuit quod aliqua de superioribus aut etiam suprema inter omnes peccaret secundum voluntatem. Et hoc quidem satis probabile est; non enim in suo bono quievisset sicut in fine, nisi suum bonum valde perfectum esset. Potuit igitur fieri quod de inferioribus aliquae per propriam voluntatem bonum suum ordinarent in ipsam, recedentes a divino ordine, quae similiter peccaverunt; aliae vero, servantes in motu suae voluntatis divinum ordinem, ab ordine peccantis, quamvis superioris secundum naturae ordinem, recte recederent. Quomodo vero in bonitate vel malitia immobiliter utrorumque voluntas perseverat, ostendetur (l. 4, c. 29 et 93); hoc enim pertinet ad poenas vel praemia bonorum vel malorum.

Hoc autem differt inter hominem et substantiam separatam quod, in uno homine, sunt plures appetitivae virtutes, quarum una sub altera ordinatur; quodquidem in substantiis separatis non contingit; una tamen earum est sub altera. Peccatum autem in voluntate contingit, qualitercumque appetitus inferior deflectatur. Sicut igitur peccatum in substantiis separatis esset per hoc quod aliqua earum inferior deflecteretur ab ordine alicujus superioris sub ordine divino manentis, ita in homine uno contingit peccatum dupliciter: Uno modo, per hoc quod voluntas humana bonum proprium non ordinat in Deum, quodquidem peccatum est commune sibi et substantiae separatae; alio modo, per hoc quod bonum inferioris appetitus non regulatur secundum superiorem, puta quando delectabilia carnis, in quae concupiscibilis tendit, volumus non secundum ordinem rationis; hujusmodi autem peccatum non contingit in substantiis separatis esse.

CAPUT CX.

Solutio rationum praemissarum.

Sic ergo haec quae objecta sunt non difficile est solvere.

Non enim cogimur dicere quod error fuit in intellectu substantiae separatae, judicando aliquid bonum quod bonum non sit, sed non considerando bonum superius, ad quod proprium bonum referendum erat; cujusquidem considerationis ratio potuit esse voluntas in proprium bonum intense conversa; est enim liberum voluntati in hoc vel in illud magis vel minus converti.

Patet etiam quod non appetiit aliquod bonum nisi unum quod est sibi proprium, sed in hoc fuit peccatum quod praetermisit superius bonum, in

quod debuit ordinari; sicut enim in nobis peccatum est ex hoc quod bona inferiora, scilicet corporis, appetimus absque ordine rationis, ita in diabolo peccatum fuit in hoc quod proprium bonum non retulit ad divinum bonum.

Patet etiam quod medium virtutis etiam praetermisit, inquantum se superiori ordini non subdidit; et sic plus dedit sibi quam debuit. Deo autem minus quam ei deberetur, cui omnia debent esse subjecta ut primae regulae ordinanti.

Manifestum est igitur quod in peccato illo non est praetermissum medium per superabundantiam passionis, sed solum per inaequalitatem justitiae, quae est circa operationes. In substantiis enim separatis operationes esse possunt, passiones vero nequaquam.

Nec etiam oportet quod, si in superioribus corporibus nullus potest esse defectus, propter hoc in substantiis separatis peccatum esse non possit. Corpora enim et omnia quae ratione carent aguntur tantum, et non agunt seipsa, non enim sui actus dominium habent, unde non possunt exire a regula primi ipsa agentis et moventis, nisi per hoc quod rectitudinem primae regulae sufficienter recipere non possunt; quodquidem contingit ex indispositione materiae; et propter hoc superiora corpora, in quibus indispositio materiae locum non habet, nunquam a rectitudine primae regulae deficere possunt. Substantiae vero rationales sive intellectuales non tantum aguntur, sed etiam agunt se ad proprios actus; quodquidem tanto magis invenitur in eis quanto perfectior est ipsarum natura; quorum enim natura est perfectior, est et perfectior eorum virtus in agendo; unde naturae perfectio non impedit quin peccatum in eis accidere possit modo praedicto, ex hoc scilicet quod sibiispsis, inhaerent, ordinem superioris agentis non attendentes.

CAPUT CXI.

Quod speciali quadam ratione creaturae rationales divinae providentiae subduntur.

Ex his quidem quae supra determinata sunt, manifestum est quod divina providentia ad omnia se extendit; oportet tamen aliquam rationem providentiae specialem observari circa intellectuales et rationales naturas prae aliis creaturis.

Praecellunt enim alias creaturas et in perfectione naturae et in dignitate finis. In perfectione quidam naturae, quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum; caeterae vero creaturae ad opera propria magis aguntur quam agant, ut ex supradictis (c. 110) patet. In dignitate autem finis, quia sola creatura intellectualis ad ipsum ultimum finem universi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo et amando Deum; aliae vero creaturae ad finem ultimum pertingere non possunt nisi per aliqualem similitudinis ipsius participationem. Omnis autem ratio operis variatur secundum diversitatem finis et eorum quae operationi subijciuntur, sicut ratio operandi per artem diversa est secundum diversitatem finis et materiae; aliter enim operatur medicus et aegritudinem pellendam et ad sanitatem conservandam, atque aliter in corporibus diversimode complexionatis; et similiter oportet, in regimine civitatis, diversam rationem ordinis observari secundum diversas conditiones eorum qui subijciuntur regimini et secundum diversa ad quae ordinantur; oportet enim aliter disponi milites ut sint praeparati ad pugnam, et artifices ut bene se habeant circa sua opera. Sic igitur et alia est ordinis ratio secundum quam creaturae rationales providentiae divinae subduntur et alia secundum quam ordinantur caeterae creaturae.

CAPUT CXII.

Quod creaturae rationales gubernantur propter seipsas, aliae vero in ordine ad eas.

Primum igitur, ipsa cognitio intellectualis naturae, secundum quam est domina sui actus, providentiae curam requirit, qua sibi propter se provideatur; aliorum vero conditio, quae non habet dominium sui actus, hoc indicat quod eis non propter ipsa cura impendatur, sed velut ad alia ordinatis.

Quod enim ab altero tantum agitur rationem instrumenti habet, quod vero per se agit habet rationem principalis agentis. Instrumentum autem non quaeritur propter seipsum, sed ut eo principale agens utatur; unde oportet quod omnis operationis diligentia quae circa instrumenta adhibetur ad principale agens referatur sicut ad finem. Quod autem circa principale agens vel ab ipso vel ab alio adhibetur, inquantum est principale agens, propter ipsum est. Disponuntur ergo a Deo intellectuales creaturae quasi propter se procuratae creaturae vero aliae quasi ad rationales creaturas ordinatae.

Adhuc, Quod dominium sui actus habet liberum est in agendo, liber enim est qui sui causa est; quod autem quadam necessitate ab alio agitur ad operandum, servituti subjectum est. Omnis igitur alia creatura naturaliter servituti subjecta est, sola vero natura intellectualis libera est. In quolibet autem regimine, liberis providetur propter seipsos, servis autem ut sint in usum liberorum. Sic igitur per divinam providentiam intellectualibus creaturis providetur propter se caeteris autem creaturis propter ipsas (1).

(1) *Ipsas*, i. e. intellectuales creaturas.

Amplius, Quandocumque sunt aliqua ordinata ad finem aliquem, si qua inter ille ad finem pertingere non possunt per seipsa, oportet ea ordinari ad illa quae finem consequuntur, quae propter se ordinantur in finem; sicut finis exercitus est victoria, quam milites consequuntur per proprium actum pugnando, qui soli propter se in exercitu quaeruntur; omnes autem alii, ad alia officia deputati, puta ad custodiendum equos, ad operandum arma, propter milites in exercitu quaeruntur. Constat autem ex praemissis finem ultimum universi Deum esse, quem sola intellectualis natura consequitur in seipso, eum scilicet cognoscendo et amando, ut ex dictis (c. 22) patet. Sola igitur intellectuales natura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia propter ipsam.

Item, In quolibet toto, partes principales propter se exiguntur ad constitutionem totius, aliae vero ad conservationem vel ad aliquam meliorationem earum. Inter omnes autem partes universi nobiliores sunt intellectuales creaturae, quia magis ad similitudinem divinam accedunt. Naturae ergo intellectuales sunt propter se a divina providentia procuratae, alia vero omnia propter ipsas.

Praeterea, Manifestum est partes omnes ordinari ad perfectionem totius; non enim est totum propter partes, sed partes propter totum sunt. Naturae autem intellectuales majorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae; nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, inquantum totius entis comprehensiva est suo intellectu; quaelibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet. Convenienter igitur alia propter substantias intellectuales providentur a Deo.

Adhuc, Sicut agitur unumquodque cursu naturae ita natum est agi. Sic autem videmus res cursu

naturae currere quod substantia intellectualis omnibus aliis utitur propter se: vel ad intellectus perfectionem, quia in eis veritatem speculatur; vel ad suae virtutis executionem et scientiae explicationem, ad modum quo artifex explicat artis suae conceptionem in materia corporali; vel etiam ad corporis sustentationem quod est unitum animae intellectuali, sicut in hominibus patet. Manifestum est igitur quod propter substantias intellectuales omnia divinitus providentur.

Amplius, Quod aliquis propter se quaerit semper quaerit; quod enim propter se est semper est; quod vero aliquis propter aliud quaerit non opus est quod semper quaerat, sed secundum quod competit ei propter quod quaeritur. Esse autem rerum ex divina voluntate profluxit, ut ex superioribus (l. 1, c. 23) est manifestum. Quae igitur semper sunt in entibus sunt propter se a Deo volita; quae autem non semper sunt, non propter se, sed propter aliud. Substantiae autem intellectuales maxime accedunt ad hoc quod sint semper, quia sunt incorruptibiles; sunt autem mutabiles solum secundum electionem. Ergo substantiae intellectuales gubernantur propter se, aliae vero propter ipsas.

Non est autem ei quod praemissis rationibus est ostensum contrarium quod omnes partes universi ad perfectionem totius ordinentur. Sic enim quod ad perfectionem totius omnes partes ordinantur in quantum una deservit alteri; sicut in corpore humano apparet quod pulmo in hoc est de perfectione corporis quod deservit cordi (1), unde non est

(1) Ex haec assertione necnon et multis aliis quae in S. Thomae, sicut et caeterorum scholasticorum, operibus occurrunt concludi potest naturalistas hujus temporis non tam alienos fuisse quam vulgo creditur recentiorum doctrinae circa verum sanguinis in corpore munus, quam nimis fidenter praesumunt ab Harveo, vel paulo ante eum totaliter inventam.

contrarium pulmonem esse propter cor et propter totum animal; et similiter non est contrarium alias naturas esse propter intellectuales et propter perfectionem universi; si enim deessent ea quae requirit substantiae intellectualis perfectio, non essent universum completum.

Similiter etiam praedictis non obviat quod individua sunt propter proprias species. Per hoc enim quod ad suas species ordinantur; ordinem habent ulterius ad intellectualem naturam; non enim aliquod corruptibilium ordinatur ad hominem propter unum individuum hominis tantum, sed propter totam humanam speciem; toti autem humanae speciei non posset aliquod corruptibilium deservire nisi secundum suam speciem totam; ordo ergo quo corruptibilia ordinantur ad hominem requirit quod individua ordinentur ad speciem.

Per hoc autem quod dicimus substantias intellectuales propter se a divina providentia ordinari, non intelligimus quod ipsa ulterius non referantur in Deum et ad perfectionem universi. Sic igitur propter se procurari dicuntur et alia propter ipsa; quia bona quae propter divinam providentiam sortiuntur non eis sunt data propter alterius utilitatem quae vero aliis dantur, in eorum usum ex divina ordinatione cedunt.

Hinc est quod dicitur: *Ne videas solem et lunam et omnia astra caeli, et errore deceptus adores ea, et colas quae creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quae sub caelo sunt*, Deuter. 4, 19; et dicitur: *Omnia subjecisti sub pedibus ejus oves et boves universas, insuper et pecora campi*, Psal. 8, 8; et: *Tu autem dominator virtutis, cum tranquillitate judicas, et cum magna reverentia disponis nos*, Sap., 12, 18.

Per hoc autem excluditur error ponentium homini esse peccatum si animalia bruta occidat, ex

divina enim providentia naturali ordine in usum hominis ordinantur, unde absque injuria homo eis utitur, occidendo vel quolibet alio modo; propter quod et Dominus dixit ad Noe: *Et omne quod movetur et vivit erit vobis in cibum, quasi olera virentia tradidi vobis omnia*, Gen. 9, 3.

Si qua vero in sacra Scriptura inveniantur prohibentia aliquid crudelitatis in animalia bruta committi, sicut de ave cum pullis non occidenda, hoc fit: vel ad removendum hominis animum a crudelitate in homines exercenda, ne aliquis, exercendo crudelia circa bruta, ex hoc procedat ad homines, vel quia in temporale damnum hominis provenit animalibus illata laesio, sive inferentis sive alterius; vel propter aliquam significationem, sicut Apostolus (1 Cor., 9, 9 et seq.) exponit illud Deuteronomi (25, 4) de non ligando ore bovis triturantis.

CAPUT CXIII.

Quod rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus, non solum secundum ordinem ad speciem, sed secundum quod congruit individuo.

Ex hoc autem apparet quod sola rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus, non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui.

Omnis enim res propter suam operationem esse videtur; operatio enim est ultima perfectio rei. Sic igitur unumquodque a Deo ad suum actum ordinatur secundum quod divinae providentiae substat. Creatura autem rationalis divinas providentiae substat sicut secundum se gubernata et provisa, non solum propter speciem, ut aliae corruptibiles creaturae, quia individuum quod gubernatur solum propter speciem non gubernatur propter seipsum,

creatura autem rationalis propter seipsum gubernatur, ut ex dictis manifestum est. Sic igitur solae rationales creaturae directionem a Deo ad suos actus accipiunt, non solum propter speciem, sed etiam secundum individuum.

Adhuc, Quaecumque directionem habent in suis actibus solum secundum quod pertinet ad speciem non est in istis agere vel non agere; quae enim consequuntur speciem sunt communia et naturalia omnibus individuis sub specie contentis; naturalia autem non sunt in nobis. Si igitur homo haberet directionem in suis actibus solum secundum congruentiam speciei, non esset in ipso agere vel non agere, sed oporteret quod sequeretur inclinationem naturalem toti speciei communem, ut contingit in omnibus irrationalibus creaturis. Manifestum est igitur quod rationales creaturae actus directionem habent, non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

Amplius, Sicut supra (c. 76) ostensum est, divina providentia ad omnia singularia se extendit, etiam minima. Quibuscumque igitur sunt aliquae actiones praeter inclinationem speciei, oportet quod per divinam providentiam regulentur in suis actibus praeter directionem quae pertinet ad speciem. Sed in rationali creatura apparent multae actiones ad quas non sufficit inclinatio speciei; cujus signum est quod non similes sunt in omnibus, sed variae in diversis. Oportet igitur quod rationalis creatura dirigatur a Deo ad suos actus, non solum secundum speciem sed etiam secundum individuum.

Item, Deus unicuique naturae providet secundum ipsius capacitatem; tales enim singulas creaturas condidit quales aptas esse cognovit ut per suam gubernationem pervenirent ad finem. Sola autem creatura rationalis est capax directionis qua dirigitur ad suos actus non solum secundum speciem,

sed etiam secundum individuum; habet enim intellectum et rationem, unde percipere possit quomodo diversimode sit aliquid bonum vel malum, secundum quod congruit diversis individuis, temporibus et locis. Sola igitur creatura rationalis dirigitur a Deo ad suos actus, non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

Praeterea, Creatura rationalis sic divinae providentiae subjacet quod non solum ab ea gubernatur, sed etiam rationem providentiae utcumque cognoscere potest; unde sibi competit etiam aliis providentiam et gubernationem exhibere; quod non contingit in caeteris creaturis quae solum providentiam participant in quantum providentiae subduntur. Per hoc autem quod aliquis facultatem providendi habet; potest etiam suos actus dirigere et gubernare. Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam, non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare; gubernat enim se suis actibus propriis, et etiam alia. Omnis autem inferior providentiae divinae providentiae subditur quasi supremae. Gubernatio igitur actuum rationalis creaturae, inquantum sunt actus personales, ad divinam providentiam pertinet.

Item, Actus personales rationalis creaturae sunt proprie actus qui sunt ab anima rationali. Anima autem rationalis non solum secundum speciem est perpetuitatis capax, sicut aliae creaturae, sed etiam secundum individuum. Actus ergo rationalis creaturae a divina providentia diriguntur, non solum ea ratione qua ad speciem pertinent, sed etiam inquantum sunt personales actus.

Hinc est quod, licet divinae providentiae omnia subdantur, tamen in Scripturis sacris specialiter ei hominum cura attribuitur, secundum illud: *Quid est homo, quod memor es ejus aut filius hominis, quoniam visitas eum?* Psalm., 8, 5; et: *Numquid de*

bobus cura est Deo, 1 Cor., 9, 9. Quaequidem ideo dicuntur quia de humanis actibus Deus curam habet, non solum prout ad speciem pertinent, sed etiam secundum quod sunt actus personales.

CAPUT CXIV.

Quod divinitus hominibus leges dantur.

Ex hoc autem apparet quod necessarium fuit homini divinitus legem dari.

Sicut enim actus irrationalium creaturarum diriguntur a Deo, ea ratione qua ad speciem pertinent, ita actus hominum diriguntur a Deo, secundum quod ad individuum pertinent, est (c. 113). Sed actus creaturarum irrationalium, prout ad speciem pertinent, diriguntur a Deo quadam naturali inclinatione, quae naturam speciei consequitur. Ergo supra hoc dandum est aliquid hominibus quo in suis personalibus actibus dirigantur; et hoc dicimus legem.

Adhuc, Rationalis creatura, ut dictum est, sic divinae providentiae subditur quod etiam similitudinem quamdam divinae providentiae participat, in quantum se in suis actibus et alia gubernare potest. Id autem quo aliquorum actus gubernantur dicitur lex. Conveniens igitur fuit a Deo hominibus legem dari.

Item, Cum lex nihil aliud sit quam quaedam ratio et regula operandi, illis solum convenit dari legem qui sui operis rationem cognoscunt. Hoc autem convenit solum rationali creaturae. Soli igitur rationali creaturae fuit conveniens dari legem.

Praeterea, Illis danda est lex in quibus est agere et non agere. Hoc autem convenit soli rationali creaturae. Sola igitur rationalis creatura est susceptiva legis.

Amplius, Cum lex nihil aliud sit quam ratio operis cujuslibet autem operis ratio a fine sumatur ab eo unusquisque legis capax suscipit legem a quo ad finem perducitur; sicut inferior artifex ab architectone et miles a duce exercitus. Sed creatura rationalis finem suum ultimum in Deo et a Deo consequitur, ut ex superioribus patet. Fuit igitur conveniens a Deo legem hominibus dari.

Hinc est quod dicitur: *Dabo legem meam in visceribus eorum*, Jerem., 31, 33; et: *Scribam ei multiplices leges meas*, Oseae 8, 12.

CAPUT CXV.

Quod lex divina principaliter ordinat hominem in Deum.

Ex hoc autem sumi potest ad quid lex divinitus data principaliter tendat.

Manifestum est enim quod unusquisque legislator ad suum finem principaliter per leges homines dirigere intendit, sicut dux exercitus ad victoriam et rector civitatis ad pacem. Finis autem quem Deus intendit est ipsemet Deus. Lex igitur divina hominem principaliter in Deum ordinare intendit.

Adhuc, Lex sicut dictum est, est quaedam ratio divinae providentiae gubernantis, rationali creaturae proposita. Sed gubernatio providentis Dei singula ad proprios fines ducit. Per legem igitur divinitus datam homo ad suum finem praecipue ordinatur. Finis autem humanae creaturae est adhaerere Deo; in hoc enim felicitas ejus consistit, ut supra (c. 37) ostensum est. Ad hoc igitur principaliter lex divina hominem dirigit ut Deo adhaereat.

Amplius, Intentio cujuslibet legislatoris est eos quibus legem dat facere bonos; unde praecepta legis debent esse de actibus virtutum, Illi igitur

actus a lege divina praecipue intenduntur qui sunt optimi. Sed, inter omnes humanos actus illi sunt optimi quibus homo adhaeret Deo, utpote fini propinquiores. Ergo ad hos actus praecipue lex divina ordinat homines.

Item, Illud praecipuum debet esse in lege ex quo lex efficaciam habet. Sed lex divinitus data ex hoc apud homines efficaciam habet quod homo subditur Deo; non enim aliquis alicujus regis lege arctatur qui ei subditus non est. Hoc igitur praecipuum in divina lege esse debet ut mens humana Deo adhaereat.

Hinc est quod dicitur: *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus, et diligas eum ac servias Domino Deo tuo in toto corde tuo, et in tota anima tua*, Deuter., 10, 12.

CAPUT CXVI.

Quod finis legis divinae est dilectio Dei.

Quia vero intentio divinae legis ad hoc principaliter est ut homo Deo adhaereat, homo autem potissime adhaeret Deo per amorem, necesse est quod intentio divinae legis principaliter ordinetur ad amandum. Quod autem per amorem homo maxime Deo adhaereat manifestum est. Duo enim sunt in homine quibus Deo potest adhaerere, intellectus scilicet et voluntas; nam secundum inferiores animae partes Deo adhaerere non potest, sed inferioribus rebus. Adhaesio autem quae est per intellectum completionem recipit per eam quae est voluntatis, quia per voluntatem homo quodammodo quiescit in eo quod intellectus apprehendit. Voluntas autem adhaeret alicui rei vel propter amorem vel propter timorem, sed differenter: nam ei quidem

cui inhaeret propter timorem inhaeret propter aliud, ut scilicet evitet malum, quod, si non adhaereat ei imminet; ei vero cui adhaeret propter amorem adhaeret propter seipsum. Quod autem est propter se principalius est eo quod est propter aliud. Adhaesio igitur amoris ad Deum est potissimus modus ei adhaerendi. Hoc igitur est potissime intentum in divina lege.

Item, Finis cujuslibet legis, et praecipue divinae, est homines facere bonos. Homo autem dicitur bonus ex eo quod habet voluntatem bonam, per quam reducit in actum quidquid boni in ipso est; voluntas autem bona est ex eo quod vult bonum, et praecipue maximum bonum, quod est finis; quanto igitur hujusmodi bonum magis voluntas vult, tanto magis homo est bonus. Sed magis vult homo id quod vult propter amorem quam id quod vult propter timorem tantum; nam quod vult propter timorem tantum dicitur mixtum involuntario, sicut aliquis vult in mari projectionem mercium propter timorem. Ergo amor summi boni scilicet Dei maxime facit bonos et est maxime intentum in divina lege.

Praeterea, Bonitas hominis est per virtutem; virtus enim est quae bonum facit habentem; unde et lex intendit homines facere virtuosos et praecepta legis sunt de actibus virtutum. Sed de conditione virtutis est ut virtuosus et firmiter et delectabiliter operetur. Hoc autem facit maxime amor; nam ex amore aliquid firmiter et delectabiliter facimus. Amor igitur boni est ultimum intentum in lege divina.

Adhuc, Legislatores imperio legis editae movent eos quibus lex datur. In omnibus autem quae moventur ab aliquo primo movente, tanto aliquid perfectius movetur quanto magis participat de motione primi moventis et de similitudine ipsius. Deus

autem, qui est legis divinae dator, omnia facit propter suum amorem. Qui igitur hoc modo tendit in ipsum, scilicet amando, perfectissime movetur in ipsum. Omne autem agens intendit perfectionem in eo quod agit. Hic igitur est finis totius (1) legislatoris ut homo Deum amet.

Hinc est quod dicitur: *Finis praecepti est charitas*, 1 Tim., 1, 5; et dicitur quod *maximum et primum mandatum* in lege est; *Diliges Dominum Deum tuum*, Matth., 22, 37-38. Inde est quod lex nova, tamquam perfectior; dicitur lex amoris: lex autem vetus, tamquam imperfectior, dicitur lex timoris.

CAPUT CXVII.

Quod divina lege ordinamur ad dilectionem proximi.

Ex hoc autem sequitur quod divina lex dilectionem proximi intendat.

Oportet enim unionem esse affectus inter eos quibus est unus finis communis. Communicant autem homines in uno ultimo fine beatitudinis, ad quem divinitus ordinantur. Oportet igitur quod uniantur homines ad invicem mutua dilectione.

Adhuc, Quicumque diligit aliquem, consequens est ut etiam diligat dilectos ab eo et eos qui conjuncti sunt ei. Homines autem dilecti sunt a Deo, quibus suiipsius fruitionem quasi ultimum finem praedisposuit. Oportet igitur ut, sicut aliquis fit dilector Dei, ita etiam fiat dilector proximi.

Amplius, Cum homo sit naturaliter animal sociale, indiget ab aliis hominibus adjuvari ad consequendum proprium finem; quod convenientissime fit dilectione mutua inter homines existente. Ex lege igitur Dei, quae homines in ultimum finem dirigit, praecipitur in nobis mutua dilectio.

(1) *Totius legislatoris*, i. e. omnis legislatoris.

Item, Ad hoc quod homo divinis vacet indiget tranquillitate et pace. Ea vero quae pacem perturbare possunt, praecipue per dilectionem mutuam tolluntur. Cum igitur lex divina ad hoc ordinet homines ut divinis vacent, necessarium est quod ex lege divina in hominibus mutua dilectio procedat.

Praeterea, Lex divina profertur homini in auxilium legis naturalis. Est autem omnibus hominibus naturali ut se invicem diligant; cujus signum est quod, quodam naturali instinctu, homo cuilibet homini etiam ignoto subvenit in necessitate, puta revocando ab errore viae, erigendo a casu et aliis hujusmodi, ac si omnis homo homini esset familiaris et amicus. Igitur ex divina lege mutua dilectio hominibus praecipitur.

Hinc est quod dicitur: *Hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem*, Joan., 15, 12: *Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum diligat et fratrum suum*, 1 Joan., 4, 21; et dicitur quod secundum mandatum est: *Diliges proximum tuum sicut seipsum*, Matth., 22, 39.

CAPUT CXVIII.

Quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur.

Ex hoc autem apparet quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur.

Sicut enim amationis corporalis principium est visio, quae est per oculum corporalem, ita etiam dilectionis spiritualis, initium esse oportet visionem intelligibilem diligibilis spiritualis. Visio autem illius intelligibilis spiritualis, quod est Deus, in praesenti haberi non potest a nobis nisi per fidem, eo quod naturalem rationem excedit; et praecipue secundum quod in ejus fruitione nostra beatitudo consistit,

Igitur ex lege divina in fidem rectam inducimur.

Item, Lex divina ad hoc ordinat hominem ut sit totaliter subditus Deo. Sed, sicut homo subditur Deo amando, quantum ad voluntatem, ita subditur Deo credendo, quantum ad intellectum; non autem credendo aliquid falsum, quia a Deo, qui est veritas, nullum falsum homini proponi potest; unde qui credit aliquod falsum non credit Deo. Ex lege igitur divina ordinantur homines ad fidem rectam.

Adhuc, Quicumque errat circa aliquod quod est de essentia rei non cognoscit illam rem, sicut si aliqui apprehenderet animal irrationale, aestimans hoc esse hominem; non cognosceret hominem; secus autem esset, si erraret circa aliquod accidentium ejus. Sed, in compositis, qui erat circa aliquod principiorum essentialium, etsi non cognoscat rem simpliciter, tamen cognoscit eam secundum quid, sicut qui existimat hominem esse animal irrationale cognoscit eum secundum genus suum; in simplicibus autem; hoc non potest accidere, sed quilibet error totaliter excludit cognitionem rei. Deus autem est maxime simplex. Ergo quicumque errat circa Deum non cognoscit Deum, sicut qui credit Deum esse corpus nullo modo cognoscet Deum, sed apprehendit aliquid aliud loco Dei. Secundum autem quod aliquid cognoscitur, secundum hoc amatur et desideratur. Qui ergo errat circa Deum, nec amare potest Deum nec desiderare ipsum ut finem. Cum igitur lex divina ad hoc tendat ut homines ament et desiderent Deum, oportet quod lege divina homines obligentur ad rectam fidem habendam de Deo.

Amplius, Falsa opinio ita se habet in intelligibilibus sicut vitium virtuti oppositum in moralibus; nam bonum intellectus est verum. Sed ad legem divinam pertinet vitia proihibere. Ergo ad

eam etiam pertinet falsas opiniones de Deo et de his quae sunt Dei excludere.

Hinc est quod dicitur: *Sine fide impossibile est placere Deo*, Heber., 11, 6; et, antequam alia praecepta legis ponantur, praestituitur recta fides de Deo, cum dicitur: *Audi Israel: Dominus Deus noster, Dominus unus est*, Deuter., 6, 4.

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium quod nihil refert ad salutem hominis cum quacumque fide serviat Deo.

CAPUT CXIX.

Quod per sensibilia quaedam mens nostra dirigitur in Deum.

Quia vero connaturale est homini ut per sensus cognitionem accipiat et difficillimum est sensibilia transcendere, provisum est divinitus homini ut etiam in sensibilibus rebus divinorum ei commemoratio fieret ut per hoc hominis intentio magis revocaretur ad divina, cujus mens non est valida ad divina in seipsis contemplanda. Et propter hoc instituta sunt sensibilia sacrificia quae homo Deo offert, non propter hoc quod Deus eis indigeat, sed ut repraesentetur homini quod seipsum et omnia sua debet referre in ipsum sicut in finem et sicut in creatorem et gubernatorem et dominum universorum. Adhibentur etiam homini quaedam sanctificationes per quasdam res sensibiles, quibus homo lavatur aut ungitur aut pascitur aut potatur cum sensibilium verborum prolatione, ut homini repraesentetur per sensibilia intelligibilium donorum processum in ipso ab extrinseco fieri a Deo, cujus nomen sensibilibus vocibus exprimitur. Exercentur etiam ab hominibus quaedam sensibilia opera, non quibus Deum excitent, sed quibus seipsos provocent in

divina, sicut prostrationes, genuflexiones, vocales clamores et cantus: quae non fiunt quasi Deus his indigeat, quia omnia novit et cujus voluntas est immutabilis et qui affectum mentis et etiam motum corporis non propter se accepta; sed propter nos facimus, ut per haec sensibilia opera intentio nostra dirigatur in Deum et affectio accendatur; simul etiam per hoc Deum profitemur animae et corporis auctorem, cui et spiritualia et corporalia obsequia exhibemus.

Propter hoc non est mirum si haeretici qui corporis nostri Deum esse auctore negant hujusmodi corporalia obsequia Deo fieri reprehendunt. In quo etiam apparent quod se homines esse non meminerunt, dum sensibilium sibi repraesentationem necessariam non judicant ad interiorem cognitionem et affectionem; nam experimento apparent quod per corporales actus anima excitatur ad aliquam cognitionem vel affectionem; unde manifestum est convenienter etiam corporalibus quibusdam nos uti ad mentis nostrae elevationem in Deum.

In his autem corporalibus Deo exhibendis cultus Dei consistere dicitur. Illa enim colere dicimur quibus per nostra opera studium adhibemus; circa Deum autem adhibemus studium nostro actu non quidem ut proficiamus ei sicut cum alias res nostris operibus colere dicimur, sed quia per hujusmodi actus proficimus in Deum. Et, quia per interiores actus directe in Deum tendimus, ideo interioribus actibus proprie Deum colimus; sed tamen et exteriores actus ad cultum Dei, pertinent inquantum per hujusmodi actus mens nostra elevatur in Deum, ut dictum est.

Hinc est quod Dei cultus religio nominatur, quia hujusmodi actibus quoddammodo homo se ligat ut ab eo non evagetur, et quia etiam quodam naturali instinctu se obligatum sentit Deo ut suo

modo reverentiam ei impendat, a quo est sui esse et omnis boni principium.

Hinc est etiam quod religio nomen accepit pietatis; nam pietas est per quam honorem debitum parentibus impendimus; unde convenienter quod Deo parenti omnium honor exhibetur pietatis esse videtur (1); propter quod qui his quae ad divinum cultum pertinent adversantur impii dicuntur.

Quia vero Deus non solum est nostri esse causa et principium, sed totum nostrum esse in potestate ipsius est, et totum quod in nobis est ipsi debemus; ac, per hoc quod vere Dominus noster est, id quod in honorem Dei exhibemus servitium dicitur. Est autem Deus Dominus, non per accidens, sicut omnis homo, sed per naturam. Ideo aliter debetur servitium Deo et aliter homini, cui per accidens subdimur et qui habet aliquod particulare in rebus dominium, et id a Deo derivatur; unde servitium quod debetur Deo, specialiter apud Graecos λατρία vocatur.

CAPUT CXX.

Quod latriae cultus soli Deo est exhibendus.

Fuerunt autem aliqui qui latriae cultum non solum primo rerum principio exhibendum existimaverunt, sed omnibus etiam creaturis quae supra homines sunt. Unde quidam, licet opinarentur Deum esse unum primum et universale rerum principium, latriam tamen exhibendam aestimaverunt: primo quidem, post summum Deum, substantiis intellectualibus caelestibus, quas deos etiam vocabant, sive essent substantiae omnino a corporibus separatae sive essent animae orbium aut stellarum;

(1) *Unde convenienter...* i. e. Unde videtur convenienter pertinere ad pietatem honor exhibitus Deo, parenti omnium.

secundo etiam, quibusdam substantiis intellectualibus, quas unitas esse credebant corporibus aereis, quos daemones esse dicebant, et tamen, quia supra homines eos esse credebant, sicut corpus aereum est supra terrestre, hujusmodi etiam substantias colendas divino cultu ab hominibus ponebant, et in comparatione ad homines deos illos esse dicebant, quasi medios inter homines et deos; et quia animas bonorum, per hoc quod a corpore separantur, in statum altiorem quam sit status praesentis vitae transire credebant, etiam animabus mortuorum, quas heroas aut manes vocabant, divinum cultum exhibendum esse opinabantur. Quidam vero, Deum esse animam mundi aestimantes, crediderunt quod toti mundo et singulis ejus partibus esset cultus divinitatis exhibendus; non tamen propter corpus, sed propter animam, quam Deum esse dicebant; sicut et homini sapienti honor exhibetur, non propter corpus, sed propter animam. Quidam vero etiam ea quae infra hominem sunt secundum naturam homini tamen colenda esse dicebant divino cultu, inquantum in eis participatur aliquid virtutis superioris naturae, et, cum quasdem imagines per homines factas sortiri crederent aliquam virtutem supernaturalem, vel ex influentia caelestium corporum vel ex praesentia aliquorum spirituum, dicebant his imaginibus divinum cultum esse exhibendum, quas etiam imagines deos vocabant, propter quod et idololatrae sunt dicti, quia latriae cultum idolis, id est imaginibus, impendebant.

Est autem irrationabile ponentibus unum tantum principium separatum cultum divinum alteri exhibere. Cultum enim Deo, exhibemus, ut dictum est (c. 119), non quia ipse hoc indigeat, sed ut in nobis firmetur etiam per sensibilia opinio vera de Deo. Opinio autem de hoc quod Deus sit unus supra omnia exaltatus, per sensibilia firmari non

potest in nobis, nisi per hoc quod ei aliquid separatum exhibemus, quod dicimus cultum divinum. Patet ergo quod vera opinio de uno principio debilitatur, si cultus divinus pluribus exhibeatur.

Praeterea, Sicut dictum est supra (c. 119), hujusmodi cultus exterior homini necessarius est ad hoc quod anima hominis excitetur in specialem reverentiam Dei. Ad hoc autem quod animus hominis ad aliquid moveatur, multum operatur consuetudo; nam ad consueta facilius movetur. Habet autem hoc humana consuetudo quod honor qui exhibetur ei qui summum locum in republica tenet, puta regi vel imperatori, nulli alii exhibetur. Est igitur animus hominis exercitandus ad hoc quod aestimet esse unum summum rerum principium, per hoc quod exhibeat ei quod nulli alteri exhibetur; et hoc dicimus latriae cultum.

Item, Si cultus latriae alicui deberetur quia est superior, et non quia summus, cum hominum unus alio sit superior et etiam Angelorum, sequeretur quod unus homo exibere latriam alteri deberet et Angelus Angelo; et, cum ille inter homines qui superior est quantum ad unum sit inferior quantum ad aliud, videtur quod mutuo sibi homines latriam exhibere deberent; quod est inconveniens.

Adhuc, Secundum hominum consuetudinem pro speciali beneficio specialis retributio debetur. Est autem quoddam speciale beneficium quod homo a Deo summo percipit, scilicet creationis suae; ostensum est enim (l. 2, c. 21) quod solus Deus creator est. Debet ergo homo aliquid speciale Deo reddere in recognitionem beneficii specialis; et hoc est latriae cultus.

Amplius, Latria servitium dicitur: servitium autem domino debetur. Dominus autem proprie et vere est qui aliis praecepta operandi dispensat et a nullo regulam operandi sumit; qui enim ex-

sequitur quod a superiori fuerit dispositum magis est minister quam dominus. Deus autem, qui est summum rerum principium, per suam providentiam omnia ad debitas actiones disponit, ut supra (c. 64) ostensum est; unde, in sacra Scriptura, et Angeli et superiora corpora ministrare dicuntur, et Deo, cujus ordinationes exequuntur, et nobis, in quorum utilitatem actiones eorum proveniunt. Non est igitur cultus latriae; qui summo debetur Domino, exhibendus nisi summo rerum principio.

Item, Inter alia quae ad latriam pertinent, singulare videtur esse sacrificium; nam genuflexiones, prostrationes et alia hujusmodi honoris indicia, etiam hominibus exhiberi possunt, licet alia intentione quam Deo; sacrificium autem nullus offerendum censuit alicui, nisi quia eum Deum aestimavit aut aestimare se finxit. Exterius autem sacrificium repraesentativum est interioris veri sacrificii, secundum quod mens humana seipsam Deo offert. Offert autem se mens nostra Deo, sicilicet quasi suae creationis principio, quasi suae operationis auctori, quasi suae beatitudinis fini; quaequidem conveniunt soli summo rerum principio. Ostensum est autem supra (l. 2, c. 77) quod animae rationalis causa creatrix solus Deus summus est; ipse enim solus hominis voluntatem potest inclinare ad quodcumque voluerit, ut supra (c. 62 et 89) ostensum est. Patet etiam ex superioribus quod in ejus solius fruitione ultima hominis consistit felicitas. Soli igitur summo Deo homo sacrificium et latriae cultum offerre debet, non autem substantiis quibuscumque spiritualibus.

Licet autem positio quae ponit Deum summum non esse aliud quam animam mundi magis a veritate recedat, ut supra ostensum est, illa vero quae ponit Deum separatum esse et ab ipso existere omnes alias intellectuales substantias, sive se-

paratas sive corpori conjunctas, sit vera, haec tamen positio rationabilius movetur ad exhibendum latriae cultum diversis. Exhibendo enim latriae cultum diversis rebus, videntur (1) uni summo Deo latriam exhibere, ad quem secundum eorum positionem diversae partes mundi comparantur sicut ad animam hominis diversa corporis membra. Sed etiam ei ratio obviat.

Dicunt enim mundo non esse exhibendum latriae cultum ratione corporis, sed ratione animae, quam Deum esse dicunt. Licet autem corpus mundi divisibile sit in partes diversas, anima tamen indivisibilis est. Non est igitur divinitatis cultus diversis rebus exhibendus, sed uni tantum.

Adhuc, Si mundus ponitur animam habere quae totum animet et omnes partes ipsius, non potest hoc intelligi de anima nutritiva vel sensitiva, quia harum partium animae operationes non competunt omnibus partibus universi. Dato etiam quod mundus haberet animam sensitivam vel nutritivam, non propter hujusmodi animas deberetur ei latriae cultus, sicut nec brutis animalibus nec plantis. Relinquitur ergo quod hoc quod dicunt, Deum, cui debetur latria; esse animam mundi, intelligatur de anima intellectuali; quaequidem anima non est perfectio determinatarum partium corporis, sed aliquo modo respicit totum; quod etiam in nostra anima, quae est ignobilior, patet; non enim intellectus habet aliquod organum corporale, ut probatur in tertio de Anima (text. comm. 6). Non igitur exhibendus esset cultus divinitatis diversis partibus mundi, sed toti mundo, propter animam ejus, secundum eorum radicem.

Amplius, Si secundum eorum positionem, una tantum sit anima quae totum mundum animat et partes omnes ipsius (mundus autem non dicitur

(1) *Videntur..,* Suppl. *ii qui hanc positionem tenent.*

Deus nisi propter animam), erit ergo unus tantum Deus, et sic cultus divinitatis non debetur nisi tantum uni. — Si vero sit una anima totius et diversae partes iterum habeant diversas animas, oportet eos dicere quod animae partium sub anima totius ordinentur; eadem enim est proportio perfectionum et perfectibilium. Existentibus autem pluribus substantiis intellectualibus ordinatis, illi tantum debetur latriae cultus quae summum locum in eis tenet, ut ostensum est contra aliam positionem. Non erit igitur exhibendus latriae cultus partibus mundi sed solum toti.

Praeterea, Manifestum est quasdam partes mundi non habere animam propriam. Eis igitur non erit exhibendus latriae cultus. Et tamen ipsi colebant animas et mundi elementa, scilicet terram, aquam, ignem et alia hujusmodi inanimata corpora.

Item, Manifestum est quod superius non debet inferiori latriae cultum. Homo autem (tanto) superior est, ordine naturae, ad minus omnibus inferioribus corporibus quanto perfectiorem habet formam. Non igitur ab homine esset exhibendus latriae cultus inferioribus corporibus, si propter proprias eorum animas eis cultus deberetur.

Eadem etiam inconvenientia sequi necesse est, si quis dicat quod singulae partes mundi habeant proprias animas, non autem totum habet aliquam animam communem. Oportebit enim quod suprema pars mundi habeat animam nobiliorem, cui soli, secundum praemissa, debetur latriae cultus.

His autem positionibus irrationabilior est illa quae dicit imaginibus esse latriae cultum exhibendum.

Si enim hujusmodi imagines habent virtutem aut aliquam dignitatem ex corporibus caelestibus, non propter hoc debetur eis latriae cultus, cum nec ipsis corporibus caelestibus debeatur, nisi forte propter eorum animas, ut quidam posuerunt. Hae

autem imagines ponuntur virtutem aliquam, consequi ex corporibus caelestibus secundum eorum corporalem virtutem.

Praeterea, Manifestum est quod non consequuntur ex caelestibus corporibus tam nobilem perfectionem sicut est anima rationalis. Sunt ergo infra gradum dignitatis cujuslibet hominis. Non igitur ab homine debetur eis aliquis cultus.

Adhuc, Causa potior est effectu. Harum autem imaginum factores sunt homines. Non igitur homo debet eis aliquem cultum.

Si autem dicatur quod hujusmodi imagines habent aliquam virtutem aut dignitatem ex hoc quod eis adhaerent aliquae spirituales substantiae, hoc etiam non sufficit, tum nulli spirituali substantiae debeatur latriae cultus nisi soli summae.

Praeterea, nobiliori modo anima rationalis adhaeret corpori hominis quam aliqua spiritualis substantia adhaereat praedictis imaginibus; adhuc igitur homo remanet in majori dignitate quam praedictae imagines.

Adhuc, Cum hujusmodi imagines interdum ad aliquos noxios effectus fiant, manifestum est quod, si per aliquas spirituales substantias effectus sortiantur, quod illae spirituales substantiae sint vitiosae; quod etiam manifestius probatur per hoc quod responsionibus decipiunt et aliqua contraria virtuti exigunt a suis cultoribus; et sic sunt bonis hominibus inferiores. Non ergo eis debetur latriae cultus.

Manifestum est ergo ex dictis quod latriae cultus soli uni summo Deo debetur. Hinc est quod dicitur *Qui immolat diis occidetur, praeter quam Domino soli*, Exod., 22, 20; et: *Dominum Deum tuum timebis et illi soli servies*, Deuter., 6, 13; et dicitur de Gentilibus: *Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt; et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis*

hominis et volucrum et quadrupedum et serpentum, Rom., 1, 22-23; et infra: *Qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium et coluerunt et servierunt creaturae potius quam Creatori, qui est benedictus in saecula. Amen.* Ibid., 25.

Quia ergo indebitum est quod latriae cultus alteri exhibeatur quam primo rerum principio, ad indebita autem incitare non est nisi rationalis creaturae male dispositae, manifestum est quod ad praedictas indebitas culturas instinctu daemonum homines provocati fuerunt, qui se etiam loco Dei hominibus colendos exhibuerunt, divinum appetentes honorem. Hinc est quod dicitur: *Omnes dii gentium daemonia*, Psalm., 95, 5; et: *Quae immolant gentes, daemoniis immolant, et non Deo*, 1 Cor., 10, 20.

Quia igitur est principalis legis divinae intentio ut homo Deo subdatur et ei singularem reverentiam exhibeat, non solum corde, sed etiam ore et opere corporali, ideo primitus in Exodo, ubi lex divina proponitur, interdicitur cultus plurium deorum, ubi dicitur: *Non habebis deos alienos coram me. Non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem*, Exod., 20, 3-4. Secundo indicitur homini ne irreverenter divinum nomen ore pronuntiet, ad confirmationem scilicet alicujus falsi; et hoc est quod dicitur: *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum*, Exod., 20, 7. Tertio indicitur requies secundum aliquod tempus ab exterioribus exercitiis, ut mens divinae contemplationi vacet; et ideo dicitur: *Memento ut diem sabati sanctifices*, Exod., 20, 8.

CAPUT CXXI.

Quod divina lex ordinat hominem secundum rationem circa corporalia et sensibilia.

Sicut autem per corporalia et sensibilia mens

hominis elevari potest in Deum, si quis eis in reverentiam Dei debito modo utatur, ita etiam eorum indebitus usus vel mentem a Deo totaliter abstrahit, dum in inferioribus rebus constituitur voluntatis finis, vel mentis intentionem a Deo retardat, dum ultra quam necesse sit ad hujusmodi res afficimur. Est autem divina lex ad hoc principaliter data ut homo adhaereat Deo. Pertinet igitur ad legem divinam ordinare hominem circa corporalium et sensibilium affectionem et usum.

Adhuc, Sicut mens hominis ordinatur sub Deo, ita corpus sub anima ordinatur, et inferiores vires sub ratione. Pertinet autem ad divinam providentiam, cujus quidem ratio, homini a Deo proposita, divina lex est, ut singula suum ordinem teneant. Est igitur sic homo ordinandus lege divina ut inferiores vires rationi subdantur, et corpus animae, et exteriores res ad necessitatem homini deserviant.

Amplius, Quaelibet lex recte proposita inducit ad virtutem. Virtus autem in hoc consistit quod tam interiores affectiones quam corporalium rerum usus ratione regulentur. Est igitur hoc lege divina statuendum.

Praeterea, Ad unumquemque legislatorem pertinet lege statuere ea sine quibus lex observari non potest. Cum autem lex rationi proponatur, homo legem non sequeretur nisi alia omnia quae pertinent ad hominem rationi subderentur. Pertinet igitur ad legem divinam praecipere ut omnia quae sunt hominis rationi subdantur.

Hinc est quod dicitur: *Rationabile obsequium vestrum*, Rom., 12, 1; et: *Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra*, 1 Thess., 4, 3.

Per hoc autem excluditur quorumdam error dicentium illa solum esse peccata quibus proximus aut offenditur aut scandalizatur.

CAPUT CXXII.

Qua ratione fornicatio simplex secundum legem divinam sit peccatum, et quod matrimonium sit naturale.

Ex hoc autem apparet vanam esse rationem quorumdam dicentium fornicationem simplicem non esse peccatum.

Dicunt enim: Sit aliqua mulier a viro soluta, quae sub nullius potestate vel patris vel alicujus alterius existat; si quis ad eam accedat, ea volente, non facit illi injuriam, quia sibi placet et sui corporis habet potestatem; et alteri non facit injuriam quia sub nullius potestate esse ponitur; non videtur igitur esse peccatum.

Non autem videtur esse responsio sufficiens, si quis dicat quod facit injuriam Deo. Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus, ut dictum est (c. 121). Hoc autem non apparet contra hominis bonum. Unde ex hoc non videtur Deo aliqua injuria fieri. — Similiter etiam non videtur sufficiens responsio quod per hoc fiat injuria proximo qui scandalizatur. Contingit enim de aliquo quod secundum se non est peccatum aliquem scandalizari, et sic sit peccatum per accidens. Nunc autem non agimus an fornicatio simplex sit peccatum per accidens, sed per se.

Oportet igitur ex superioribus solutionem inquirere. Dictum est enim (c. 6 et 40) quod Deus uniuscujusque curam habet secundum id quod est ei bonum. Est autem bonum uniuscujusque quod finem suum consequatur, malum autem ejus est quod a debito fine divertat. Sicut autem in tota, ita et in partibus, considerari oportet ut scilicet unaquaeque pars hominis et quilibet actus ejus finem debitum sor-

tiatur. Semen autem, etsi sit superfluum quantum ad individui conservationem, est tamen necessarium quantum ad propagationem speciei; alia vero superflua, ut egestio, urina, sudor et similia, ad nihil necessaria sunt; unde ad bonum hominis pertinet solum quod emittantur, non solum autem hoc requiritur in semine, sed ut emittatur ad generationis utilitatem, ad quam coitus ordinatur. Frustra autem non esset hominis generatio nisi et debita nutritio sequeretur, quia generatum non remaneret, debita nutritione subtracta. Sic igitur ordinata debet esse seminis emissio ut sequi possit et generatio conveniens et geniti educatio.

Ex quo patet quod contra hominis bonum est omnis emissio seminis tali modo quod generatio sequi non possit; et, si ex proposita hoc agatur, oportet esse peccatum. Dico autem modum ex quo generatio sequi non potest secundum se, sicut omnis emissio seminis sine naturali conjunctione maris et feminae; propter quod hujusmodi peccata contra naturam dicuntur. Si autem per accidens generatio ex emissione seminis sequi non posset, hoc non est contra naturam nec peccatum, sicut si contingat mulierem sterilem esse.

Similiter etiam oportet contra bonum hominis esse si semen taliter emittatur quod generatio sequi possit, sed educatio conveniens impediatur.

Est enim considerandum quod, in animalibus in quibus sola femina sufficit ad prolis educationem, mas et femina post coitum nullo tempore commanent, sicut patet in canibus. Quaecumque vero animalia sunt in quibus femina non sufficit ad educationem prolis, mas et femina simul post coitum commanent quousque necessarium est ad prolis educationem et instructionem; sicut patet in quibusdam avibus, quarum pulli non statim postquam nati sunt possunt cibum sibi quaerere; cum

enim avis non nutriat lacte pullos (quod in promptu est velut a natura praeparatum, sicut in quadrupedibus accidit), sed oporteat quod cibum alienum pullis quaerat et praeter hoc in cibando eos foveat, non sufficeret ad hoc sola femella; unde ex divina providentia est naturaliter inditum mari, in talibus animalibus, ut commaneat femellae ad educationem foetus. Manifestum est autem quod, in specie humana, femina minime sufficeret sola ad prolis educationem, cum necessitas humanae vitae multa requirat quae per unum solum parari non possunt. Est igitur conveniens, secundum naturam humanam ut homo post coitum mulieri commaneat et non statim abscedat, indifferenter ad quamcumque accedens, sicut apud fornicantes accidit. — Non autem huic rationi obstat quod aliqua mulier suis divitiis potens est ut sola nutriat foetum quia rectitudo naturalis in humanis actibus non est secundum ea quae per accidens contingunt in uno individuo, sed secundum ea quae totam speciem consequuntur.

Rursus, Considerandum est quod, in specie humana, proles non indiget solum nutritione quantum ad corpus, ut in aliis animalibus, sed etiam instructione quantum ad animam; nam alia animalia habent naturaliter suas prudentias, quibus sibi providere possunt; homo autem ratione vivit, quem per longi temporis experimentum ad prudentiam pervenire oportet: unde necesse est ut filii a parentibus quasi jam expertis instruantur. Nec hujusmodi instructionis sunt capaces mox geniti, sed post longum tempus et praecipue cum ad annos discretionis perveniunt. Ad hanc etiam instructionem longum tempus requiritur; et tunc etiam propter impetus passionum quibus corrumpitur aestimatio prudentiae, indigent non solum instructione, sed etiam repressione. Ad hoc autem mulier sola non sufficit, sed magis in hoc requiritur opus ma-

ris in quo est et ratio perfectior ad instruendum et virtus potentior ad castigandum. Oportet igitur in specie humana non per parvum tempus insistere promotioni prolis, sicut in avibus, sed per magnum spatium vitae.

Unde, cum necessarium sit marem feminae commanere in omnibus animalibus quousque opus patris necessarium est proli, naturale est homini quod, non ad modicum tempus, sed diuturnam societatem habeat vir ad determinatam mulierem. Hanc autem societatem matrimonium vocamus. Est igitur matrimonium homini naturale; et fornicarius coitus, qui est praeter matrimonium, est contra hominis bonum; et propter hoc oportet ipsum esse peccatum.

Nec tamen oportet reputari leve peccatum esse si quis seminis emissionem procuret praeter debitum generationis et educationis finem, propter hoc quod aut leve aut nullum peccatum est si quis aliqua sui corporis parte utatur ad alium usum quam ad eum ad quem est ordinata secundum naturam, ut si quis, verbi gratia, manibus ambulet aut pedibus operetur aliquid manibus operandum; quia per hujusmodi inordinatos usus bonum hominis non multum impeditur; inordinata vero seminis emissio repugnat bono naturae, quod est conservatio speciei; unde, post peccatum homicidii, quo natura humana jam in actu existens destruitur, hujusmodi genus peccati videtur secundum locum tenere, quo impeditur generatio humanae naturae.

Haec autem quae praemissa sunt divina auctoritate firmantur. Quod enim emissio seminis ex qua proles sequi non potest sit illicita patet; dicitur enim: *Cum masculo non commiscearis coitu femineo, quia abominatio est. Cum omni pecore non coibis*, Levit., 18, 22, 23; et: *Neque molles, neque, masculorum concubitores.... regnum Dei possidebunt*

1 Cor., 6, 10: Quod etiam fornicatio et omnis coitus praeter propriam uxorem sit illicitus patet; dicitur enim: *Non erit meretrix de filiabus Israel, nec scortator de filiis Israel*, Deuter., 23, 17; et: *Attende tibi ab omni fornicatione, et praeter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire*, Tob., 4, 13; et: *Fugite fornicationem*, 1 Cor., 4, 18.

Per hoc autem excluditur error dicentium in emissione seminis non esse majus peccatum quam in aliarum superfluitatum emissione, et dicentium fornicationem non esse peccatum.

CAPUT CXXIII.

Quod matrimonium debet esse indivisibile.

Si quis autem recte consideret praedicta ratio non solum ad hoc perducere videtur ut societas maris et feminae, quam matrimonium appellamus, sit diuturna, sed etiam quod sit per totam vitam.

Possessiones enim ad conservationem naturalis vitae ordinantur; et, quia naturalis vita, quae conservari non potest in patre perpetuo, quasi quadam successione secundum speciei similitudinem conservatur in filio, secundum naturam est conveniens ut in his quae sunt patris succedat et filius. Naturale est igitur ut sollicitudo patris ad filium maneat usque ad finem vitae suae. Si igitur sollicitudo patris de filio causat, etiam in avibus, commanentiam maris et feminae, ordo naturalis requirit quod usque ad finem vitae; in humana specie, pater et mater simul commaneant.

Videtur etiam aequitati repugnare si praedicta societas dissolvatur. Femina enim indiget mare, non solum propter generationem, sicut in aliis animalibus, sed etiam propter gubernationem quia mas est et ratione perfectior et virtute fortior. Mulier

vero ad viri societatem assumitur propter necessitatem generationis; cessante igitur fecunditate mulieris et decore, impeditur ne ab alio assumatur. Si quis igitur, mulierem assumens tempore juventutis, quo et decor et fecunditas ei adsunt, eam dimittere posset postquam aetate provecta fuerit, damnum inferret mulieri contra naturalem aequitatem.

Item, Manifeste apparet inconveniens si mulier virum dimittere posset, cum mulier naturaliter viro subjecta sit tamquam gubernatori. Non est autem in potestate ejus qui alteri subjicitur ut ab ejus regimine discedat. Contra naturalem igitur ordinem esset si mulier virum deserere posset. Si ergo vir deserere posset mulierem, non esset aequa societas viri ad mulierem, sed servitus quaedam ex parte mulieris.

Praeterea, Naturalis quaedam sollicitudo inest hominibus de certitudine prolis; quod propter hoc necessarium est quia filius diuturna patris gubernatione indiget. Quaecumque igitur certitudinem prolis impediunt sunt contra naturalem instinctum humanae speciei. Si autem vir posset mulierem dimittere vel mulier virum et alteri copulari, impediretur certitudo prolis, dum mulier a primo cognita postmodum a secundo cognosceretur. Est igitur contra naturalem instinctum speciei humanae quod mulier a viro separetur. Sic igitur non solum diuturnam, sed individuam oportet esse, in humana specie, maris et feminae conjunctionem.

Amplius, Amicitia, quanto major est tanto debet esse firmior et diuturnior. Inter virum autem et uxorem maxima, amicitia esse videtur; adunantur enim non solum in actu carnalis copulae, quae etiam inter bestias quamdam suavem amicitiam facit, sed ad totius domesticae conversationis consortium; unde, in signum hujus, homo propter

uxorem et patrem et matrem dimittit, ut dicitur in Genesi 2, 24. Inconveniens est igitur quod matrimonium sit omnino dissolubile.

Ulterius autem considerandum est quod, inter naturales actus, sola generatio ad bonum commune ordinatur; nam comestio et aliarum superfluitatum emissio ad individuum pertinent, generatio vero ad conservationem speciei. Unde, cum lex instituatur ad bonum commune, ea quae pertinent ad generationem prolis oportet legibus ordinari, et divinis et humanis. Leges autem positae oportet quod ex naturali instinctu procedant, si humanae sunt, sicut et in scientiis demonstrativis omnis humana inventio ex principiis naturaliter cognitis initium sumit; si autem divinae sunt, non solum instinctum naturae explicant, sed etiam defectus naturalis instinctus supplent, sicut ea quae divinitus revelantur superant naturalis rationis capacitatem. Cum igitur instinctus naturalis sit in specie humana ad hoc quod conjunctio maris et feminae sit individua et quod sit una unius, oportuit hoc lege humana ordinatum esse. Lex autem divina supernaturalem quamdam rationem apponit ex significatione inseparabilis conjunctionis Christi et Ecclesiae, qua est una unius. Sic igitur inordinationes circa actum generationis non solum instinctui naturali repugnat, sed etiam leges divinas et humanas transgrediuntur; unde ex hoc etiam magis circa hoc peccatur ex inordinatione quam circa sumptionem cibi aut alterius hujusmodi. Quia vero necesse est ad id quod est optimum in homine alia omnia ordinari conjunctio maris et feminae non solum sic est ordinata legibus secundum quod ad prolem generandam pertinet, ut est in aliis animalibus, sed etiam secundum quod convenit ad bonos mores, quos ratio recta disponit, vel quantum ad hominem secundum se, vel secundum quod homo est pars domesticae

familiae aut civilis societatis. Ad quosquidem bonos mores pertinet individua conjunctio maris et feminae; sic enim fidelior amor unius ad alterum erit, dum cognoscunt se indivisibiliter conjunctos; erit etiam utriusque sollicitior cura in rebus domesticis, dum se perpetuo commansuros in earumdem rerum possessione aestimant; subtrahantur etiam ex hoc discordiarum origines, quas oporteret accidere, si vir uxorem dimitteret, inter eum et propinquos uxoris, et fit firmior inter affines dilectio; tolluntur etiam adulteriorum occasiones, quae darentur, si vir uxorem dimittere posset aut e converso; per hoc enim daretur via facilior sollicitandi matrimonia aliena.

Hinc est quod dicitur: *Dico autem vobis, quia quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, moechatur; et qui dimissam duxerit, moechatur*, Matth., 19, 9; et: *Iis autem qui matrimonio juncti sunt, praecipio, non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere*, 1 Cor. 7, 10.

Per hoc autem excluditur consuetudo dimittentium uxores; quod tamen in veteri lege praemissum fuit Judaeis propter eorum duritiam, quia scilicet proni erant ad occisionem uxorum; permissum ergo fuit minus malum ad excludendum majus malum.

CAPUT CXXIV.

Quod matrimonium debeat esse unius ad unam.

Considerandum autem videtur quod innatum est mentibus omnium animalium quae coitu utuntur quod consortium in compari non compatiuntur; unde propter coitum pugnae in animalibus existunt. Et quidem quantum ad omnia animalia est una communis ratio, quia quodlibet animal desiderat libere frui voluptate coitus, sicut et voluptate cibi,

quaequidem libertas impeditur per hoc quod ad unam plures accedant aut e converso: sicut in libertate cibo fruendi impeditur aliquod animal, si cibum quem ipsum sumere cupit aliud animal usurpet: et ideo similiter propter cibum et propter coitum animalia pugnant. In hominibus autem est ratio specialis, quia, ut dictum est, homo naturaliter desiderat certus esse de prole: quaequidem certitudo omnino tolleretur, si plures essent unius. Ex naturali igitur instinctu procedit quod sit una unius. — Sed in hoc differentia consideranda est. Quantum enim ad hoc quod una femina a pluribus maribus non cognoscatur utraque praedictarum rationum concurrit; sed quantum ad hoc quod unus mas plures feminas non cognoscat, non facit ratio secunda (non enim certitudo prolis impeditur, si unus mas plures feminas cognoscat), facit autem contra hoc ratio prima: nam, sicut libertas utendi femina tollitur a mare, si femina habeat alium, ita et eodem libertas a femina tollitur, si mas habeat plures. Et ideo, quia certitudo prolis est principale bonum quod ex matrimonio quaeritur, nulla lex aut consuetudo humana permisit quod una esset plurium uxor. Fuit etiam hoc inconveniens reputatum apud antiquos Romanos, de quibus refert Valerius Maximus (1) quod credebant nec propter sterilitatem fidem conjugalem debere dissolvi.

Item, In omni animalis specie in quo patri inest aliqua sollicitudo de prole, unus mas non habet nisi unam feminam, sicut patet in omnibus avibus quae simul nutriunt pullos; non enim sufficeret unus mas auxilium praestare in educatione prolis pluribus feminis. In animalibus autem in quibus maribus nulla est sollicitudo de prole, indifferenter mas habet plures feminas et femina habet plures mares, sicut in canibus, gallinis et hujusmodi. Cum

(1) Val. Max., *De memor. dictis*, l. 2, c. 1.

autem masculo, inter omnia animalia, sit magis cura de prolis in specie humana, manifestum est quod naturale est homini quod unus mas unam feminam habeat, et e converso.

Adhuc, Amicitia in quadam aequalitate consistit. Si igitur mulieri non licet habere plures viros, quia hoc est contra certitudinem prolis, liceret autem viro habere plures uxores, non esset liberalis amicitia uxoris ad virum, sed quasi servilis. Et haec etiam ratio experimento comprobatur, quia, apud viros habentes plures uxores, uxores quasi ancillae habentur.

Praeterea, Amicitia intensa non habetur ad multos, ut patet per Philosophum (Ethicor., 8, c. 5). Si igitur uxor habet unum virum tantum, vir autem plures uxores, non erit aequalis amicitia ex utraque parte. Non igitur erit amicitia liberalis, sed quodammodo servilis.

Amplius, Sicut dictum est, matrimonium in hominibus oportet ordinari secundum quod competit ad bonos mores. Est autem contra bonos mores quod unus habeat plures uxores, quia ex hoc consequitur discordia in domestica familia, ut experimento patet. Non est igitur conveniens quod unus homo habeat plures uxores.

Hinc est quod dicitur: *Erunt duo in carne una*, Gen., 2, 24.

Per hoc autem excluditur consuetudo habentium plures uxores, et opinio Platonis, qui posuit uxores debere esse communes; quem in nova lege secutus est Nicolaus, unus ex septem diaconibus.

CAPUT CXXV.

Quod matrimonium non debet fieri inter propinquos.

Propter hujusmodi etiam causas rationabiles

ordinatum est legibus quod certae personae a matrimonio excludantur, quae secundum originem sunt conjunctae.

Nam, cum in matrimonio sit diversarum personarum conjunctio, illae personae quae debent se reputare quasi unum propter eamdem originem convenienter a matrimonio excluduntur, ut dum se per hoc (1) unum esse recognoscunt, ferventius se diligant (2).

Item, Cum ea quae inter virum et uxorum aguntur quamdam naturalem verecundiam habeant, ab his mutuo agendis illas personas prohiberi oportuit quibus propter conjunctionem sanguinis reverentia debetur. Quaequidem ratio videtur in veteri lege inducta, propter hoc quod dicitur: *Turpitudinem sororis tuae... non revelabis*, Levit., 18, 9; et similiter de aliis.

Praeterea, Ad corruptionem bonorum mŏrum pertinet quod homines sint nimis dediti voluptatibus coitus, quia, cum haec voluptas maxime mentem absorbeat, impediretur ratio ab his quae recte agenda essent. Sequeretur autem nimius voluptatis usus, si liceret homini per coitum conjungi illis personis quibus commorandi habet necessitatem, sicut sororibus et aliis propinquis; quia talibus occasio coitus subtrahi non posset. Conveniens igitur fuit bonis moribus ut talis conjunctio legibus inhiberetur.

Adhuc, Delectatio coitus maxime corrumpit aestimationem prudentiae. Multiplicatio igitur talis delectationis repugnat bonis moribus. Talis autem delectatio augetur per amorem personarum quae conjunguntur. Esset igitur contrarium bonis moribus propinquis conjungi, quia in eis conjungeretur amor qui est ex communione originis et connu-

(1) *Per hoc*, i. e. per eamdem originem.
(2) *Se diligant*, supple *ut cognati*.

tritione amori concupiscentiae; et, multiplicato amore, necesse est magis animam delectationibus subdi.

Amplius, In societate humana hoc est maxime necessarium ut sit amicitia inter multos. Multiplicatur autem amicitia inter homines, dum personae extraneae per matrimonia colligantur. Conveniens fuit igitur legibus ordinari quod matrimonia contraherentur cum extraneis personis, et non cum propinquis.

Adhuc, Inconveniens est ut illis personis aliquis socialiter conjungatur quibus naturaliter debet esse subjectus. Naturale autem est quod aliquis parentibus sit subjectus. Ergo inconveniens esset quod cum parentibus aliquis matrimonium contraheret, cum in matrimonio sit quaedam conjunctio socialis.

Hinc est quod dicitur: *Omnis homo ad proximam sanguinis sui non accedat*, Levit., 18, 6.

Per hoc autem excluditur consuetudo eorum qui propinquis suis se carnaliter commiscent.

Sciendum est autem quod, sicut naturalis inclinatio est ad ea quae sunt ut in pluribus, ita et lex posita est secundum id quod in pluribus accidit. Non est autem praedictis rationibus contrarium si in aliquo aliter possit accidere, non enim propter bonum unius debet praetermitti bonum multorum, cum bonum multitudinis semper sit divinius quam bonum unius. Ne tamen defectus qui in aliquo posset accidere omnino absque medela remaneat, residet apud legislatores et eis similes auctoritas dispensandi in eo quod communiter est statutum, secundum quod est necessarium in aliquo casu particulari. Et, si quidem lex sit humana, per homines similem potestatem habentes dispensari potest. Si autem lex sit divinitus posita, auctoritate divina dispensatio fieri potest; sicut, in veteri lege ex dispensatione indultum videtur uxores plures habere et concubinas, et uxoris repudium.

CAPUT CXXVI.

Quod non omnis carnalis commixtio sit peccatum.

Sicut autem contra rationem est ut aliquis carnali conjunctione utatur contra id quod convenit proli generandae et educandae, ita etiam secundum rationem est quod aliquis carnali conjunctione utatur secundum quod congruit ad generationem et educationem prolis. Lege autem divina haec solum prohibita sunt quae rationi adversantur, ut ex supradictis patet. Inconveniens est igitur dicere quod omnis carnalis conjunctio sit peccatum.

Adhuc, Cum membra corporis sint quaedam animae instrumenta, cujuslibet membri finis est usus ejus sicut et cujuslibet alterius instrumenti. Quorumdam autem membrorum corporis usus est carnalis commixtio. Carnalis igitur commixtio est finis quorumdam membrorum corporis. Id autem quod est finis aliquarum naturalium rerum non potest esse secundum se malum, quia ea quae naturaliter sunt ex divina providentia ordinantur ad finem, ut ex supradictis patet. Impossibile est igitur quod carnalis commixtio sit secundum se mala.

Amplius, Naturales inclinationes insunt rebus a Deo, qui cuncta movet. Impossibile est igitur quod naturalis inclinatio alicujus speciei sit ad id quod est secundum se malum. Sed omnibus animalibus perfectis inest naturalis inclinatio ad conjunctionem carnalem. Impossibile est igitur quod carnalis commixtio sit secundum se mala.

Item, Illud sine quo non potest esse aliquid quod est bonum et optimum, non est secundum se malum. Sed perpetuitas speciei non conservatur in animalibus nisi per generationem, quae est ex

commixtione carnali. Impossibile est igitur quod commixtio carnalis sit secundum se mala.

Hinc est quod dicitur: Mulier *non peccat, si nubat*, 1 Cor. 7, 36.

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium omnem carnalem conjunctionem esse illicitam; unde totaliter matrimonium et nuptias damnant; quorum quidam hoc ideo dicunt quia credunt temporalia, non a bono, sed a malo principio esse.

CAPUT CXXVII.

Quod nullius cibi usus est peccatum secundum se.

Sicut autem venereorum usus absque peccato est, si secundum rationem fiat, ita etiam et usus ciborum. Fit autem unumquodque secundum rationem quando ordinatur secundum quod congruit debito fini. Finis autem debitus sumptionis ciborum est conservatio corporis per nutrimentum. Quicumque igitur cibus hoc facere potest, absque peccato potest sumi. Nullius igitur cibi sumptio secundum se est peccatum.

Adhuc, Nullius rei usus secundum se malus est, nisi res ipsa secundum se mala sit. Nullus autem cibus secundum naturam malus est, quia omnis res secundum suam naturam bona est, ut supra ostensum est, potest autem aliquis cibus esse alicui malus, inquantum contrariatur salubritati ipsius secundum corpus. Nullus igitur cibi sumptio, secundum quod est talis res, est peccatum secundum se; sed potest esse peccatum, si praeter rationem aliquis ipso utatur secundum suam salutem (1).

(1) *Praeter rationem secundum suam salutem*, i. e. praeter modum quem ratio praescribit ad sanitatem corporis.

Amplius, Uti rebus ad hoc quod sunt non est secundum se malum. Sunt autem plantae propter animalia, animalium vero quaedam propter alia et omnia propter hominem, sicut ex superioribus patet. Uti igitur vel plantis vel animalium carnibus, vel ad esum vel ad quidquid aliud sunt homini utilia, non est secundum se peccatum.

Item, Defectus peccati ab anima derivatur ad corpus, et non e converso; peccatum enim dicimus secundum quod deordinatur voluntas. Cibi autem immediate ad corpus pertinent, non ad animam. Non igitur ciborum sumptio secundum se potest esse peccatum, nisi quatenus repugnat rectitudini voluntatis. Quodquidem contingit: uno modo, propter repugnantiam ad proprium finem ciborum, sicut cum aliquis, propter delectationem quae est in cibis, utitur cibis contrariantibus corporis saluti, vel secundum speciem ciborum vel secundum quantitatem: alio modo, secundum quod repugnat conditioni ejus qui utitur cibis vel eorum cum quibus conversatur, puta cum quis accuratius cibis utitur quam sua facultas sustineat et aliter quam eorum mores habeant cum quibus convivit; tertio modo, secundum quod cibi sunt aliqua lege prohibiti, propter aliquam causam specialem (puta, in veteri lege, quidam cibi prohibebantur propter significationem; in Ægypto prohibebatur antiquitus comestio carnis bovinae, ne agricultura impediretur), vel etiam secundum quod aliquae regulae prohibent aliquibus cibis uti, ad concupiscentiam refrenandam.

Hinc est quod Dominus dicit: *Non quod intrat in os coinquinat hominem*, Matth., 15, 11; et dicitur: *Omne quod in macello venit manducate, nihil interrogantes propter conscientiam*, 1 Cor., 10, 25; et dicitur: *Omnis creatura Dei bona est, et nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*, 1 Tim., 4, 4.

Per hoc autem excluditur quorumdam error qui usum quorumdam ciborum secundum se dicunt esse illicitum: de quibus Apostolus dicit ibidem: *In novissimis temporibus, discedent quidam a fide attendentes spiritibus erroris et doctrinis daemoniorum prohibentium nubere, abstinere a cibis quod Deus creavit ad percipiendum cum gratiarum actione,* 1 Tim., 4, 1-3.

Quia vero usus ciborum et venereorum non est secundum se illicitus, sed solum secundum quod exit ab ordine rationis illicitus esse potest, ea vero quae exterius possidetur necessaria sunt ad sumptionem ciborum, ad educationem prolis et sustentationem familiae et ad alias corporis necessitates, consequens est quod nec secundum se etiam divitiarum possessio est illicita, si ordo rationis servetur, ita scilicet quod juste homo possideat quae habet et quod in eis finem voluntatis suae non constituat et quod eis debito modo utatur ad suam et aliorum utilitatem.

Hinc est quod Apostolus divites non condemnat sed eis certam regulam divitiis utendi tradit, dicens: *Divitibus hujus saeculi praecipe non sublime sapere neque sperare in incerto divitiarum, sed in Deo vivo (qui praestat nobis omnia abunde ad fruendum), bene agere, divites fieri in bonis operibus, facile tribuere communicare,* 1 Tim., 6, 17-18: et: *Beatus dives qui inventus est sine macula, et qui post aurum non abiit, nec speravit in pecunia et thesauris,* Eccli., 31, 8.

Per hoc etiam excluditur quorumdam error, qui, ut Augustinus dicit (1), Apostolicos se arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non acciperent utentes conjugibus et res proprias possidentes, quales habet catholica Ecclesia et monachos et clericos plurimos; sed ideo isti

(1) S. Aug., *de Haeres.*

haeretici sunt quoniam, se ab Ecclesía separantes, nullam spem putant eos habere qui utuntur his rebus quibus ipsi carent.

CAPUT CXXVIII.

Quomodo secundum legem Dei homo ad proximum ordinatur.

Ex his ergo quae dicta sunt manifestum est quod secundum legem divinam homo inducitur ut ordinem rationis servet in omnibus quae in ejus usum venire possunt. Inter omnia autem quae in usum hominis veniunt, praecipua sunt etiam alii homines. Homo autem naturaliter animal sociale est; indiget enim multis quae per unum solum parari non possunt. Oportet igitur quod ex lege divina instituatur homo ut secundum ordinem rationis se habeat ad alios homines.

Adhuc, Finis divinae legis est ut homo Deo adhaereat. Juvatur autem unus homo in hoc ex alio, tam quantum ad cognitionem quam etiam quantum ad effectionem; juvant enim se homines mutuo in cognitione veritatis, et unus alium provocat ad bonum et retrahit a malo; unde dicitur: *Ferrum ferro exacuitur, et homo exacuit faciem amici sui*, Proverb. 27, 17; et: *Melius est duos esse simul quam unum; habent enim emolumentum societatis suae; si unus ceciderit, ab altero fulcietur. Vae soli, quia, cum ceciderit, non habet sublevantem se. Et si dormierint duo fovebuntur mutuo; unus quomodo calefiet? Et si quispiam praevaluerit contra unum, duo resistunt ei*, Eccle., 4, 9-12. Oportuit igitur lege divina ordinari societatem hominum ad invicem.

Amplius, Lex divina est quaedam ratio divinae providentiae ad homines gubernandos. Ad divinam

autem providentiam pertinet singula quae ei subsunt sub debito ordine continere, ut scilicet suum locum et gradum teneat unumquodque. Lex igitur divina sic homines ad invicem ordinat ut unusquisque suum ordinem teneat; quod est homines pacem habere ad invicem; pax enim hominum nihil aliud est quam ordinata concordia, ut Augustinus dicit (1).

Item, Quandocumque aliqua ordinantur sub aliquo, oportet illa concorditer esse ordinata ad invicem; alias, se invicem impedirent in consecutione finis communis; sicut patet in exercitu, qui concorditer ordinatur ad victoriam, quae est finis ducis. Unusquisque autem homo per legem divinam ordinatur ad Deum. Oportuit igitur per legem divinam inter homines, ne se invicem impedirent ordinatam concordiam esse, quae est pax. Hinc est quod dicitur: *Qui posuit fines tuos pacem*, Psalm., 147, 14; et Dominus dicit: *Haec locutus sum vobis, ut in me pacem habeatis*, Joan. 16, 33.

Tunc autem ordinata concordia inter homines servatur quando unicuique quod suum est redditur, quod est justitiae; et ideo dicitur: *Opus justitiae pax*, Isai., 32, 17. Oportuit igitur per legem divinam justitiae praecepta dari, ut unusquisque alteri redderet quod suum est et abstineret a nocumentis ei inferendis. — Inter homines autem maxime est aliquis parentibus debitor; et ideo, inter praecepta legis quae nos ad proximum ordinant, ponitur: *Honora patrem tuum et matrem tuum*, Exod., 20, 12; in quo intelligitur praecipi ut tam parentibus quam etiam aliis unusquisque reddat quod debet, secundum illud: *Reddita omnibus debita*, Rom., 13, 7. Deinde ponuntur praecepta quibus praecipitur abstinendum esse a nocumentis proximo inferendis, ut neque factis eum offendamus in persona propria, quia dictum est: *Non occides*, Exod.

(1) S. Aug., *de Civit. Dei*, l. 19, c. 13.

20, 13: neque in persona conjuncta, quia scriptum est: *Non moechaberis*, Exod. 20, 14; neque etiam in exterioribus rebus, quia scriptum est: *Non furtum facies*, Exod., 20, 14: prohibemur etiam ne contra justitiam proximum verbo offendamus, quia scriptum est: *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium*, Exod., 20, 16. Et, quia Deus etiam cordium judex est, prohibemur ne corde proximum offendamus, conçupiscendo scilicet uxorem aut aliquam rem ejus.

Ad hujusmodi autem justitiam observandam, quae lege divina statuitur, dupliciter homo inclinatur: uno modo, ab interiori; alio modo, ab exteriori. Ab interiori quidem, dum homo voluntarius est ad observandum ea quae praecipit lex divina; quodquidem fit per amorem hominis ad Deum et proximum; qui enim diligit aliquem, sponte et delectabiliter ei reddit quod debet et etiam liberaliter superaddit; unde tota legis impletio ex dilectione dependet, secundum illud Apostoli: *Plenitudo legis est dilectio*, Rom., 13, 10; et Dominus dicit quod *in his duobus mandatis*, scilicet in dilectione Dei et proximi, *universa lex pendet*, Matth., 22, 40. Sed, quia aliqui interius non sunt sic dispositi ut ex seipsis sponte faciant quod lex jubet, ab exteriori trahendi sunt ad justitiam legis implendam; quodquidem fit dum timore poenarum, non liberaliter, sed serviliter legem implent; unde dicitur: *Cum feceris judicia tua in terra*, scilicet puniendo malos, *justitiam discent habitatores orbis*, Isai., 26, 9. Alii vero sic sunt dispositi ut ex seipsis sponte faciant quod lex jubet. Secundi igitur sibi ipsi sunt lex, habentes charitatem, quae eos loco legis inclinant et liberaliter operari facit. Lex igitur exterior non fuit necessarium quod propter eos poneretur; sed propter illos qui ex seipsis non inclinantur ad bonum; unde dicitur: *Lex justo non*

est posita, sed injustis, 1 Tim., 1, 9; quod non est sic intelligendum quasi justi non teneantur ad legem implendam, ut quidam male intellexerunt, sed quia isti inclinantur ex seipsis ad justitiam faciendam, etiam sine lege.

CAPUT CXXIX.

Quod in actibus humanis sunt aliqua recta secundum naturam, et non solum quasi lege posita.

Ex praemissis autem apparet quod ea quae divina lege praecipiuntur rectitudinem habent, non solum quia sunt lege posita, sed etiam secundum naturam.

Ex praeceptis enim legis divinae mens hominis ordinatur sub Deo, et omnia alia quae sunt in homine sub ratione. Hoc autem naturalis ordo requirit quod inferiora superioribus subduntur. Sunt igitur ea quae lege divina praecipiuntur secundum se naturaliter recta.

Praeterea, Homines ex divina providentia sortiuntur naturale judicatorium rationis, ut principium propriarum operationum. Naturalia autem principia ad ea ordinantur quae sunt naturaliter. Sunt igitur aliquae operationes naturaliter homini convenientes quae sunt secundum se rectae, et non solum quasi lege positae.

Praeterea, Quorumcumque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas quae illi naturae conveniant; propria enim operatio uniuscujusque naturam ipsius sequitur. Constat autem hominum naturam esse determinatam. Oportet igitur operationes esse aliquas secundum se homini convenientes.

Adhuc, Cuicumque est aliquid naturale oportet

etiam esse naturale id sine quo illud haberi non potest; natura enim non deficit in necessariis. Est autem homini naturale quod sit animal sociale; quod ex hoc ostenditur quod unus homo solus non sufficit ad omnia quae sunt humanae vitae necessaria. Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest sunt homini naturaliter convenientia. Hujusmodi autem sunt: unicuique quod suum est conservare, et ab injuriis abstinere. Sunt igitur aliqua in humanis actibus naturaliter recta.

Amplius, Supra ostensum est quod omnis homo naturaliter hoc habet quod utatur rebus inferioribus ad suae vitae necessitatem. Est autem aliqua mensura determinata secundum quam usus praedictarum rerum humanae vitae est conveniens; quaequidem mensura si praetermittatur, fit homini nocivum, sicut apparet in sumptione inordinata ciborum. Sunt igitur aliqui actus homini naturaliter convenientes.

Item, Secundum naturalem ordinem corpus hominis est propter animam, et inferiores virtutes animae propter rationem, sicut et in aliis rebus materia est propter formam et instrumenta propter principalem agentem. Ex eo autem quod est ad aliud ordinatum, dicitur ei auxilium provenire, non autem aliquod impedimentum. Est igitur naturaliter rectum quod sic procuretur ab homine corpus et inferiores vires animae ut ex hoc et actus rationis et bonum ipsius minime impediatur, magis autem juvetur. Si autem secus acciderit, erit naturaliter peccatum. Vinolentiae igitur et comessationes et inordinatus venereorum usus, per quae actus rationis impeditur, et subdi (1) passionibus, quae liberum judicium rationis esse non sinunt, sunt naturaliter mala.

Praeterea, Unicuique naturaliter conveniunt ea quibus tendit in suum finem naturalem; quae au-

(1) *Et subdi passionibus*, i. e. et τὸ subdi passionibus.

tem e contrario se habent sunt ei naturaliter inconvenientia. Ostensum est autem supra (c. 112) quod homo naturaliter ordinatur in Deum sicut in finem. Ea igitur quibus homo inducitur in cognitionem et amorem Dei sunt naturaliter recta; quaecumque vero e contrario se habent sunt naturaliter homini mala. Patet igitur quod bonum et malum, in humanis actibus, non solum sunt secundum legis positionem, sed etiam secundum naturalem ordinem.

Hinc est quod dicitur quod *judicia Domini* sunt *vera, justificata in semetipsis,* Psalm. 18, 10.

Per hoc autem excluditur positio dicentium quod justa et recta sunt secundum legem posita (1).

CAPUT CXXX.

De consiliis quae dantur in lege divina.

Quia vero optimum hominis est ut mente Deo adhaereat et rebus divinis, impossibile autem est quod homo intense circa diversa occupetur, ad hoc quod liberius feratur in Deum mens hominis dantur in divina lege consilia, quibus homines ab occupationibus praesentis vitae, quantum possibile est, retrahantur, terrenam vitam agentes. Hoc autem non est ita necessarium homini ad justitiam ut sine eo justitia esse non possit; non enim virtus et justitia tollitur si homo secundum ordinem rationis corporalibus et terrenis rebus utatur: et ideo hujusmodi divinae legis admonitiones dicuntur consilia, et non praecepta, in quantum suadetur homini ut propter meliora minus bona praetermittat. Occupatur autem humana sollicitudo, secundum communem modum humanae vi-

(1) *Justa et recta sunt secundum legem posita.* — Intellige: Ea tantum sunt justa et recta quae a lege positiva praecipiuntur.

tae, erga tria: Primo quidem, circa propriam personam, quid agat aut ubi conversetur; secundo autem, circa personas sibi conjunctas, praecipue uxorem et filios; tertio circa res exteriores procurandas quibus homo indiget ad sustentationem vitae. Ad amputandam igitur sollicitudinem circa res exteriores, datur homini in lege divina consilium paupertatis, ut scilicet res hujus mundi abjiciat, quibus animus ejus sollicitudine aliqua implicari posset; hinc est quod Dominus dicit: *Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes, et da pauperibus..., et veni sequere me*, Matth., 19, 21. Ad amputandam autem sollicitudinem uxoris et filiorum, datur homini consilium de virginitate vel continentia; hinc est quod dicitur: *De virginibus autem praeceptum Domini non habeo; consilium autem do*, 1 Cor., 7, 25; et hujusmodi consilii rationem assignans, subdit: *Qui sine uxore est sollicitus est quae Domini sunt, quomodo placeat Deo. Qui autem cum uxore est sollicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori et divisus est*, 1 Cor., 7, 32-33. Ad amputandam autem sollicitudinem hominis etiam circa seipsum, datur consilium obedientiae, per quam homo dispositionem suorum actuum committit superiori; propter quod dicitur: *Obedite praepositis vestris et subjacete eis. Ipsi enim pervigilant, quasi rationem pro animabus vestris reddituri*, Hebr., 12, 17.

Quia vero summa perfectio humanae vitae in hoc consistit quod mens hominis Deo vacet, ad hanc autem mentis vacationem praedicta tria maxime videntur disponere, convenienter ad perfectionis statum pertinere videntur, non quasi ipsae sint perfectiones, sed quia sunt dispositiones quaedam ad perfectionem, quae consistit in hoc quod Deo vacetur. Et hoc expresse ostendunt verba Domini paupertatem suadentis, cum dicit: *Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes, et da paupe-*

ribus..., *et veni*, *sequere me*, quasi in sua sequela vitam perfectionis constituens. Possunt etiam dici perfectionis effectus et signa. Cum enim mens vehementer amore et desiderio alicujus rei afficitur, consequens est quod alia postponat. Ex hoc igitur quod mens hominis amore et desiderio ferventer in divina fertur, in quo perfectionem constare manifestum est, consequitur quod omnia quae ipsum possunt retardare quominus feratur in Deum abjiciat, non solum rerum curam et uxoris et prolis affectum, sed etiam suiipsius; et hoc signant verba Scripturae; dicitur enim: *Si dederit homo omnem substantiam domus suae pro dilectione, quasi nihil despiciet eam*, Cantic., 8, 7; et: *Simile est regnum caelorum homini negotiatori quaerenti bonas margaritas. Inventa autem una pretiosa margarita, abiit et vendidit omnia quae habuit, et emit eam*, Matth., 13, 45-46; et: *Quae mihi fuerunt lucra haec arbitratus sum propter Christum detrimenta.... propter quem omnia detrimentum feci et arbitror ut stercora, ut Christum lucrifaciam*, Philipp., 3, 7-8.

Quia igitur praedicta tria dispositiones ad perfectionem sunt et effectus et signa, convenienter qui praedicta tria Deo vovent in statu perfectionis esse dicuntur. Perfectio autem ad quam praedicta disponunt in vacatione mentis circa Deum consistit; unde et praedictorum professores Religiosi dicuntur, quasi se Deo et sua in modum cujusdam sacrificii dedicantes et quantum ad res per paupertatem, et quantum ad corpus per continentiam, et quantum ad voluntatem per obedientiam. Religio igitur in cultu divino consistit, ut supra dictum est.

CAPUT CXXXI.

Rationes impugnantium voluntariam paupertatem.

Fuerunt autem aliqui paupertatis propositum

improbantes, contra evangelicam doctrinam; quorum primus Vigilantius invenitur: quem tamen postmodum aliqui sunt secuti, dicentes se esse legis doctores, *non intelligentes neque quae loquuntur neque de quibus affirmant*, 1 Tim., 1, 7, qui ad hoc his et similibus rationibus sunt inducti.

Naturalis enim appetitus requirit ut unumquodque animal sibi provideat in necessariis suae vitae; unde animalia quae non quolibet tempore anni necessaria suae vitae invenire possunt, quodam naturali instinctu ea quae sunt suae vitae necessaria congregant illo tempore quo inveniri possunt, et ea conservant, sicut patet de apibus et formicis. Homines autem ad suae vitae conservationem multis indigent quae non omni tempore inveniri possunt. Inest igitur naturaliter homini quod congreget et conservet ea quae sunt sibi necessaria. Est igitur contra legem naturalem omnia congregata dispergere per paupertatem.

Adhuc, Naturalem affectum habent omnia ad ea quibus esse suum conservatur, in quantum omnia esse appetunt. Sed per substantiam exteriorum bonorum vita hominis conservatur. Sicut igitur ex naturali lege unusquisque suam vitam conservare tenetur, ita et exteriorem substantiam. Sicut est ergo contra legem naturae quod aliquis sibi manum injiciat, ita et quod aliquis necessaria vitae sibi subtrahat per voluntariam paupertatem.

Amplius, Naturaliter homo est animal sociale, ut supra dictum est. Societas autem inter homines conservari non posset, nisi unus alium juvaret. Est igitur naturale hominibus quod unus alium in necessitatibus juvet. Ad hoc autem auxilium ferendum se faciunt impotentes qui exteriorem substantiam abjiciunt per quam plurimum aliis auxilium fertur. Est igitur contra naturalem instinctum et contra amicitiae et charitatis bonum quod homo per voluntariam paupertatem omnem substantiam mundi abjiciat.

Item, Si habere substantiam hujus mundi malum est, bonum est autem proximos liberare a malo, malum autem eos in malum ducere, consequens est quod dare alicui indigenti substantiam hujus mundi sit malum, auferre autem habenti bonum sit; quod inconveniens est. Est igitur bonum habere substantiam mundi. Eam igitur per voluntariam paupertatem totaliter abjicere malum est.

Praeterea, Occasiones malorum vitandae sunt. Est autem paupertas occasio mali, quia propter eam ad furta, adulationes, perjuria et his similia aliqui inducuntur. Non est igitur paupertas voluntarie assumenda, sed magis ne adveniat vitanda.

Amplius, Cum virtus consistat in medio, utraque extrema corrumpunt. Est autem virtus liberalitas quaedam quae dat danda et retinet retinenda; vitium autem est in minus illiberalitas, quae retinet retinenda et non retinenda: est autem et vitium in plus quod omnia dentur; quod faciunt qui voluntarie paupertatem assumunt. Est ergo hoc vitiosum et prodigalitati simile.

Hae autem rationes auctoritate sacrae Scripturae confirmari videntur; dicitur enim: *Mendicitatem, et divitias ne dederis mihi: tribue tantum victui meo necessaria; ne forte satiatus illiciar ad negandum, et dicam: Quis est Dominus? aut egestate compulsus furer et perjurem nomen Dei mei*, Proverb., 30, 8-9.

CAPUT CXXXII.

Rationes impugnantium particulares modos vivendi in paupertate.

Videtur autem haec quaestio magis urgere, si quis specialius exequatur modos quibus necesse est vivere eos qui voluntariam paupertatem sectantur.

Est enim unus modus vivendi, quod possessiones

singulorum vendantur et de pretio omnes communiter vivant; quod quidem sub Apostolis servatum videtur in Jerusalem; dicitur enim: *Quotquot possessores agrorum aut domorum erant, vendentes afferebant pretia eorum quae vendebant, et ponebant ante pedes Apostolorum. Dividebatur autem singulis prout cuique opus erat.* Act. Apost., 4, 34-35. Hic autem modus non videtur efficaciter providere humanae vitae.

Primo quidem, quia non est facile quod plures habentes magnas possessiones hanc vitam assumant, et, si conferatur inter multos pretium quod ex possessionibus paucorum divitum assumptum est, non sufficiet in multum tempus; deinde quia possibile et facile est hujusmodi pretium vel fraude dispensatorum vel furto aut rapina deperire. Remanebunt igitur illi qui talem paupertatem sectantur absque sustentatione vitae.

Item, Multa accidentia sunt quibus homines coguntur locum mutare. Non igitur erit facile providere his quos oportet forte per diversa loca dispergi, de pretio assumpto de possessionibus in commune redacto.

Est autem alius modus, ut possessiones habeant communes, ex quibus singulis provideatur prout cuique opus fuerit, sicut in monasteriis plurimis observatur. Sed nec hujusmodi modus videtur conveniens.

Possessiones enim terrenae sollicitudinem afferunt, et propter procurationem fructuum et propter defensionem earum contra fraudes et violentias; et tanto majorem et a pluribus oportet haberi sollicitudinem quanto majores possessiones esse oportet quae sufficiant ad plurium sustentationem. Deperit igitur hoc modo finis voluntariae paupertatis, ad minus quantum ad multos, quos oportet esse circa procurandas possessiones sollicitos.

Item, Communis possessio solet esse causa discordiae; non enim videntur litigare qui nihil habent commune, ut Hispani et Persae, sed qui simul habent aliquid commune; propter quod etiam inter fratres sunt jurgia. Discordia autem maxime impedit vacationem mentis circa divina, ut dictum est (c. 128). Videtur igitur iste modus vivendi impedire finem voluntariae paupertatis.

Adhuc autem est tertius modus vivendi, ut de laboribus manuum suarum vivant qui voluntariam paupertatem sectantur; quem quidem vivendi modum Paulus Apostolus sequebatur, et aliis observandum suo exemplo et institutione dimisit; dicitur enim: *Neque gratis panem manducavimus ab aliquo, sed in labore et in fatigatione, nocte et die operantes, ne quem vestrum gravaremus. Non quasi non habuerimus potestatem, sed ut nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos. Nam et cum essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis quoniam, si quis non vult laborare, nec manducet*, 2 Thessal., 3, 8-10. Sed nec iste modus vivendi videtur esse conveniens.

Labor enim manualis necessarius est ad sustentationem vitae, secundum quod per ipsum aliquid acquiritur. Vanum autem videtur quod quis, reliquens illud quod necessarium est, iterum acquirere laboret. Si igitur post voluntariam paupertatem est necessarium iterum acquirere unde aliquis sustentetur per laborem manualem, vanum fuit illa dimittere omnia quae habebat ad sustentationem vitae.

Adhuc, Voluntaria paupertas ad hoc consulitur ut per eam aliquis disponatur ad expeditius sequendum Christum, per hoc quod a sollicitudinibus saecularibus liberatur. Majorem autem sollicitudinem requirere videtur quod aliquis proprio labore sibi victum acquirat quam quod his quae

habuit utatur ad sustentationem vitae; et praecipue si habuit possessiones moderatas aut etiam aliqua mobilia ex quibus in promptu erat ut sumeret victus necessaria. Non igitur vivere de laboribus manuum videtur esse conveniens proposito assumentium voluntariam paupertatem.

Adhuc autem accedit quod etiam Dominus, sollicitudinem terrenorum a discipulis removens, sub similitudine volucrum et liliorum agri videtur eis laborem interdicere manualem; dicit enim: *Respicite volatilia caeli, quoniam non serunt neque metunt neque congregant in horrea*, Matth., 6, 26; et iterum: *Considerate lilia agri, quomodo crescunt; non laborant neque nent*, Matth., 6, 28. Videtur autem hic modus vivendi insufficiens.

Nam multi sunt perfectionem vitae desiderantes quibus non suppetit facultas aut ars ut possint labore manuum vitam transigere, quia non sunt in his nutriti nec instructi. Sic enim melioris conditionis essent ad perfectionem vitae capessendam rustici et opifices quam qui sapientiae studio vacaverunt et in divitiis et in deliciis, quas propter Christum deserunt, sunt nutriti. Contingit etiam aliquos voluntariam paupertatem assumentes infirmari aut alias impediri quominus operari possint. Sic ergo remanerent destituti necessariis vitae.

Item, Non modici temporis labor sufficit ad necessaria vitae quaerenda; quod patet in multis qui totum tempus ad hoc expendunt, vix tamen sufficientem sustentationem acquirere possunt. Si autem voluntariam paupertatem sectantes oporteret labore manuali victum acquirere, sequeretur quod circa hujusmodi laborem majus tempus suae vitae consumerent, et per consequens impedirentur ab aliis magis necessariis actionibus quae etiam magnum tempus requirunt, sicut sunt studium sapientiae et doctrina et hujusmodi alia spiritualia exercitia. Et

sic paupertas voluntaria magis impediret perfectionem vitae quam ad ipsam disponeret.

Si quis autem dicat quod labor manualis necessarius est ad tollendum otium, hoc non sufficit ad propositum. Melius enim esset tollere otium per occupationes in virtutibus moralibus quibus deserviunt organice divitiae, puta in eleemosynis faciendis et aliis hujusmodi, quam per laborem manualem. — Praeterea, vanum esset dare consilium de paupertate ad hoc solum quod homines pauperes facti abstinerent ab otio vitam suam laboribus manualibus occupantes, nisi ad hoc daretur quod nobilioribus exercitiis vacarent quam illis quae sunt secundum vitam communem hominum.

Si vero aliquis dicat quod necessarius est labor manualis ad carnis concupiscentias domandas, hoc non est ad propositum. Quaerimus enim utrum sit necessarium quod victum per manualem laborem voluntariam paupertatem sectantes acquirant. — Praeterea, possibile est multis aliis modis domare concupiscentias carnis, scilicet per jejunia, vigilias et alia hujusmodi. Labore etiam manuali ad hunc finem uti possent etiam divites, qui non habent necesse laborare propter victum quaerendum.

Invenitur autem et alius modus vivendi, ut scilicet voluntariam paupertatem sectantes vivant de his quae ab aliis inferuntur, qui ad hanc perfectionem voluntariae paupertatis proficere (1) volunt, divitias retinentes. Et hunc modum videtur Dominus cum suis discipulis observasse; legitur enim quod mulieres quaedam sequebantur Christum et *ministrabant ei de facultatibus suis*, Luc., 8, 3. Sed iste etiam modus vivendi non videtur conveniens.

Non enim videtur rationabile quod aliquis dimittat sua et vivat de alieno.

Praeterea, inconveniens videtur quod aliquis ab

(1) *Proficere*, i. e. contribuere.

aliquo accipiat et nihil ei rependat; in dando enim et recipiendo aequalitas justitiae servatur. Potest autem sustineri quod illi de his quae ab aliis inferuntur vivant qui eis serviunt in aliquo officio; propter quod et ministri altaris et praedicatores, qui doctrinam et alia divina populo dant, non inconvenienter videntur ab eis sustentationem vitae accipere: *Dignus enim est operarius cibo suo*, ut Dominus dicit Matth. 10, 10; propter quod Apostolus dicit quod *Dominus ordinavit iis qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere*, 1 Cor. 9, 14; sicut qui altari serviunt cum altari participant. Illi ergo qui in nullo officio populo ministrant, inconveniens videtur si a populo necessaria vitae accipiant.

Item, Ille modus vivendi videtur esse aliis damnosus. Sunt enim quidam quos ex necessitate oportet aliorum beneficiis sustentari, qui propter paupertatem et infirmitatem sibi non possunt sufficere; quorum beneficia oportet quod diminuantur, si illi qui voluntarie paupertatem assumunt ex his quae ab aliis dantur debeant sustentari, cum homines non sufficiant nec sint prompti ad subveniendum magnae multitudini pauperum; unde et Apostolus mandat quod, si aliquis habet viduam ad se pertinentem, eam sustentet, ut Ecclesia sufficiat his quae vere viduae sunt 1 Tim. 5. Est igitur inconveniens ut homines paupertatem eligentes hunc modum vivendi assumant.

Adhuc, Ad perfectionem virtutis maxime requiritur animi libertas; hac enim sublata, de facili homines alienis peccatis communicant, vel expresse consentiendo, aut per adulationem leniendo, vel saltem dissimulando. Huic autem libertati magnum praejudicium generatur ex praedicto modo vivendi; non enim potest esse quin homo videatur offendere eum cujus beneficiis vivit. Praedictus igitur modus vivendi impedit perfectionem virtutis, quae est finis

voluntariae paupertatis, et ita non videtur competere voluntarie pauperibus.

Amplius, Ejus quod ex alterius voluntate dependet facultatem non habemus. Sed ex voluntate dantis dependet quod ex propriis det. Non igitur sufficienter providetur, in facultate sustentationis vitae, voluntariis pauperibus per hunc modum vivendi.

Praeterea, Necesse est quod pauperes, qui ex his quae ab aliis dantur sustentari debent, necessitates suas aliis exponant et necessaria petant. Hujusmodi autem necessitas reddit contemptibiles mendicantes et etiam graves; homines enim superiores se aestimant illis qui per eos sustentari necesse habent, et cum difficultate dant plurimi. Oportet autem eos qui perfectionem vitae assumunt in reverentia haberi et diligi, ut sic homines eos facilius imitentur et virtutis statum aemulentur; si autem contrarium accidat, etiam virtus ipsa contemnitur. Est igitur nocivus modus ex mendicitate vivendi in his qui, propter perfectionem virtutis, voluntarie paupertatem assumunt.

Praeterea, Perfectis viris non solum sunt vitanda mala, sed etiam ea quae mali speciem habent; nam Apostolus dicit: *Ab omni specie mala abstinete vos*, 1 Tessal., 5, 22; — et Philosophus dicit quod virtuosus non solum debet fugere turpia, sed etiam quae turpia videntur. Mendicitas autem habet speciem mali, cum multi propter quaestum mendicent. Non est igitur hic modus vivendi perfectis viris assumendus.

Item, Ad hoc datur consilium de paupertate voluntaria ut mens hominis, a sollicitudine terrenorum remota, liberius Deo vacet. Hic autem modus ex mendicitate vivendi habet plurimum sollicitudinis; majoris enim sollicitudinis videtur esse acquirere aliena quam propriis uti. Non ergo vi-

detur conveniens esse hic modus vivendi paupertatem voluntariam assumentibus.

Si quis autem mendicitatem laudare velit propter humilitatem, videtur omnino irrationabiliter loqui. Laudatur enim humilitas secundum quod contemnitur terrena altitudo, quae consistit in divitiis, honoribus, fama et hujusmodi, non autem secundum quod contemnitur altitudo virtutis respectu cujus oportet nos magnanimos esse. Esset igitur vituperanda humilitas, si quis propter humilitatem aliquid faceret quod altitudini virtutis derogaret. Derogat autem ei mendicitas, tum quia virtuosius est dare quam accipere, tum quia habet speciem turpis lucri, ut dictum est. Non est igitur propter humilitatem mendicitas laudanda.

Fuerunt etiam aliqui qui perfectionem vitae sectantibus dicebant nullam sollicitudinem esse habendam, neque mendicando neque laborando neque sibi aliquid reservando, sed oportere eos a solo Deo sustentationem vitae expectare; propter quod dicitur: *Ne solliciti sitis animae vestrae quid manducetis, neque corpori vestro, quid induamini*, Matth., 6, 25; et iterum: *Nolite ergo solliciti esse in crastinum*, Matth., 6, 34. Hoc autem videtur omnino irrationabile.

Stultum enim est velle finem et praetermittere ea quae sunt ordinata ad finem. Ad finem autem comestionis ordinatur sollicitudo humana per quam sibi victum procurat. Qui igitur absque comestione vivere non possunt aliquam sollicitudinem de victu quaerendo debent habere.

Praeterea, Sollicitudo terrenorum non est vitanda, nisi quia impedit contemplationem aeternorum. Non potest autem homo mortalem carnem gerens vivere quin multa agat quibus contemplatio interrumpatur, sicut dormiendo, comedendo, et alia hujusmodi faciendo. Neque igitur praetermittenda

est sollicitudo eorum quae sunt necessaria ad vitam propter impedimentum contemplationis.

Sequitur etiam mira absurditas. Pari enim ratione potest dicere quod non velit ambulare, aut aperire os ad edendum; aut fugere lapidem cadentem aut gladium irruentem, sed expectare quod Deus operetur: quod est Deum tentare. Non est igitur sollicitudo victus totaliter abjicienda.

CAPUT CXXXIII.

Quomodo paupertas sit bona.

Ut autem praemissorum veritas manifestetur (1), quid de paupertate sentiendum sit ex divitiis consideremus.

Exteriores quidem divitiae sunt necessariae ad bonum virtutis, cum per eas sustentemus corpus et aliis subveniamus. Oportet autem quod ea quae sunt ad finem ex fine bonitatem accipiant. Necesse est ergo quod exteriores divitiae sint aliquod bonum hominis, non tamen principale, sed quasi secundarium; nam finis principaliter est bonum, alia vero secundum quod ordinantur in finem. Propter hoc, quibusdam visum est quod virtutes sint maxima bona hominis, exteriores autem divitiae quaedam minima bona. Oportet autem quod ea quae sunt ad finem modum accipiant secundum exigentiam finis. Intantum igitur divitiae bonae sunt inquantum proficiunt ad usum virtutis. Si vero iste modus excedatur ut impediatur usus virtutis, non jam inter bona computanda sunt, sed inter mala. Unde accidit quibusdam bonum esse habere divitias, qui eis utuntur ad virtutes; quibusdam vero malum est eas habere, qui per eas a virtute retrahuntur, vel nimia sollicitudine vel nimia affectione ad ipsas vel etiam mentis elatione ex eis consurgente.

(1) *Ut autem praemissorum veritas...* intellige: Ut autem veritas manifestetur circa ea quae in praemissis tractata sunt.

Sed, cum sint virtutes activae vitae et contemplativae, aliter utraeque divitiis exterioribus indigent. Nam virtutes contemplativae indigent ad solam sustentationem naturae, virtutes autem activae indigent et ad hoc et ad subveniendum aliis cum quibus convivendum est. Unde et contemplativa vita etiam in hoc perfectior est quia paucioribus indiget; ad quam quidem vitam videtur pertinere quod totaliter homo divinis rebus vacet; quam quidem perfectionem doctrina Christi homini suadet. Unde hanc perfectionem sectantibus minimum de exterioribus divitiis sufficit, quantum scilicet necesse est ad sustentationem naturae; unde et Apostolus dicit: *Habentes* solum *alimenta, et quibus tegamur, his contenti sumus*, 1 Tim., 6, 8.

Paupertas igitur laudabilis est, inquantum hominem liberat ab illis vitiis quibus aliqui per divitias implicantur. Inquantum autem sollicitudinem tollit quae ex divitiis consurgit, est utilis quibusdam, qui scilicet sunt ita dispositi ut circa meliora occupentur: quibusdam vero nociva, qui, ab hac sollicitudine liberati, in pejores occupationes cadunt; unde Gregorius: *Saepe qui occupati bene humanis usibus viverent, gladio suae quietis extincti sunt* (1). Inquantum vero paupertas bonum quod ex divitiis provenit, scilicet subventionem aliorum et sustentationem propriam, impedit, simpliciter malum est; nisi inquantum subventio qua in temporalibus proximis subveniunt per majus bonum potest recompensari, scilicet per hoc quod homo divitiis carens liberius potest divinis et spiritualibus vacare; bonum autem sustentationis propriae adeo necessarium est quod nullo alio bono recompensari potest; nullius enim boni obtentu debet homo sibi sustentationem vitae subtrahere. Paupertas igitur talis laudabilis est cum homo, a sollicitudinibus terrenis liberatus,

(1) S. Gregor., *Moral.*, l. 7.

liberius divinis et spiritualibus vacat; ita tamen quod cum ea remaneat facultas homini per licitum modum sustentandi seipsum, ad quod non multa requiruntur; et quanto modus vivendi in paupertate minorem sollicitudinem exigit, tanto paupertas est laudabilior, non autem quanto paupertas fuerit major; non enim paupertas secundum se bona est, sed inquantum liberat ab illis quibus homo impeditur quominus spiritualibus intendat; unde, secundum modum quo homo per eam liberatur ab impedimentis praedictis, est mensura bonitatis ipsius. Et hoc est commune omnibus exterioribus, quia intantum bona sunt inquantum proficiunt ad virtutem, non autem secundum seipsa.

CAPUT CXXXIV.

Solutio rationum supra inductarum contra paupertatem.

His autem visis, rationes praedictas quibus paupertas impugnatur dissolvere non est difficile.

Quamvis enim homini naturaliter insit appetitus congregandi ea quae sunt necessaria ad vitam, ut prima ratio proponebat, non tamen hoc modo quod oporteat quemlibet circa hoc opus occupari. Nec enim in apibus omnes eidem vacant officio, sed quaedam colligunt mel, quaedam ex cera domos constituunt; reges etiam circa haec opera non occupantur. Et similiter necesse est in hominibus esse; quia enim multa necessaria sunt ad hominis vitam, ad quae unus homo per se sufficere non posset, necessarium est per diversos diversa fieri, puta ut quidam sint agricultores, quidam animalium custodes, quidam aedificatores, et sic de aliis; et, quia vita hominum non solum indiget corporalibus, sed magis spiritualibus, necessarium est etiam ut quidam vacent spi-

ritualibus rebus ad meliorationem aliorum, quos oportet a cura temporalium absolutos esse.

Haec autem distributio diversorum officiorum in diversas personas fit divina providentia, secundum quod quidam magis inclinantur ad hoc officium quam ad alia. Sic ergo patet quod qui temporalia relinquunt non sibi subtrahunt sustentationem vitae, ut secunda ratio proponebat. Remanet enim eis spes probabilis suae vitae sustentandae, vel ex labore proprio vel ex aliorum beneficiis, sive accipiant ea in possessionibus communibus sive in victu quotidiano; sicut enim quod per amicos possumus per nos aliqualiter possumus, ut Philosophus dicit, ita et quod ab amicis habetur a nobis aliqualiter habetur.

Oportet autem inter homines ad invicem esse amicitiam, secundum quod sibi invicem subserviunt, vel in spiritualibus vel in terrenis officiis. Est autem (tanto) majus subvenire alteri spiritualibus quam in temporalibus quanto spiritualia sunt temporalibus potiora et magis necessaria ad finem beatitudinis consequendum. Unde qui subtrahit sibi facultatem subveniendi aliis in temporalibus per voluntariam paupertatem, ut acquirat spiritualia per quae utilius potest aliis subvenire, non facit contra bonum societatis humanae, ut tertia ratio concludebat.

Patet etiam ex praedictis quod divitiae quoddam bonum hominis sunt, secundum quod ordinantur ad bonum rationis, non autem secundum se; unde nihil prohibet paupertatem melius esse, si per eam ad perfectius bonum aliquid ordinatur; et sic solvitur quarta ratio.

Et, quia neque divitiae neque paupertas neque aliud exteriorum est secundum se hominis bonum, sed solum secundum quod ordinantur ad bonum rationis, nihil prohibet ex quolibet eorum

aliquod vitium oriri, quando non veniunt in usum hominis secundum regulam rationis; nec tamen propter hoc sunt simpliciter mala judicanda, sed malus usus eorum: et sic neque paupertas est abjicenda propter aliqua vitia quae ex ea accidentaliter quandoque procedunt; ut quinta ratio ostendere videbatur.

Hinc etiam considerandum est quod medium virtutis non accipitur secundum quantitatem exteriorum quae in usum veniunt, sed secundum regulam rationis; unde quandoque contingit quod illud quod est extremum secundum quantitatem rei exterioris secundum regulam rationis est medium. Neque enim est aliquis qui ad majora tendat quam magnanimus vel qui in sumptibus magnificum magnitudine superet; medium ergo dicitur, non quantitate sumptus aut alicujus hujusmodi, sed inquantum non transcendit regulam rationis nec ab ea deficit; quae quidem regula non solum metitur quantitatem rei quae in usum venit, sed conditionem personae et intentionem ejus, opportunitatem loci et temporis, et alia hujusmodi quae in actibus virtutum requiruntur. Non igitur aliquis per voluntariam paupertatem contrariatur virtuti, quamvis omnia deserat; nec hoc prodigaliter facit, cum hoc faciat, debito fine et aliis conditionibus debitis servatis; plus enim est seipsum morti exponere (quod tamen aliquis per virtutem fortitudinis operatur, debitas circumstantias servans) quam omnia sua relinquere, debito fine. Et sic solvitur ratio sexta.

Quod autem ex verbis Salomonis inducitur non est contrarium. Manifestum est enim quod loquitur de coacta paupertate, quae furandi solet esse occasio.

CAPUT CXXXV.

Solutiones objectionum contra particulares modos vivendi in paupertate.

Post hoc autem considerandum est de modis quibus oportet vivere eos qui paupertatem voluntariam sectantur.

Et primus quidem modus, scilicet quod de pretio possessionum venditarum omnes communiter vivant, sufficiens est, non tamen ad longum tempus. Et ideo Apostoli hunc modum vivendi fidelibus in Jerusalem instituebant, quia praevidebant per Spiritum Sanctum quod non diu in Jerusalem simul commorari deberent, tum propter persecutiones et injurias eis inferendas a Judaeis, tum etiam propter instantem destructionem civitatis et gentis. Unde non fuit necessarium nisi ad modicum tempus fidelibus providere; et propter hoc, transeuntes ad gentes, in quibus firmanda et perduratura erat Ecclesia, hunc modum vivendi non leguntur instituisse.

Non autem est contra hunc modum vivendi fraus quae potest per dispensatores committi; hoc enim est commune in omni modo vivendi in quibus (1) aliqui ad invicem convivunt; in hoc autem tanto minus quanto difficilius contingere videtur quod perfectionem vitae sectantes fraudem committant. Adhibetur etiam contra hoc remedium per providam fidelium dispensatorum institutionem; unde sub Apostolis electi sunt Stephanus et alii qui ad hoc officium idonei reputabantur.

Est autem et secundus modus vivendi conveniens voluntariam paupertatem sectantibus, ut scilicet de possessionibus communibus vivant. Nec per hunc modum aliquid deperit perfectionis ad quam tendunt

(1) *In quibus*, i. e. in quibus modis vivendi.

paupertatem voluntariam assumentes. Potest enim fieri per unius vel paucorum sollicitudinem ut possessiones modo debito procurentur; et sic alii, absque temporalium sollicitudine remanentes, libere possunt spiritualibus vacare, quod est fructus voluntariae paupertatis. Nec etiam illis deperit aliquid de perfectione vitae qui hanc sollicitudinem pro aliis assumunt; quod enim amittere videntur in defectu quietis recuperant in obsequio charitatis, in quo etiam perfectio vitae consistit.

Nec etiam propter hunc modum vivendi concordia tollitur occasione communium possessionum. Tales enim debent voluntariam paupertatem assumere qui temporalia contemnant, et tales pro temporalibus communibus discordare non possunt; praesertim cum ex temporalibus nihil praeter necessaria vitae debeant expectare et cum dispensatores oporteat esse fideles. Nec, propter hoc quod aliqui hoc modo vivendi abutantur, hic modus vivendi potest improbari, cum etiam bonis mali utantur male, sicut et malis boni bene utuntur.

Tertius etiam modus vivendi paupertatem voluntariam assumentibus convenit, ut scilicet de labore manuum vivant. Non enim vanum est temporalia dimittere ut iterum acquirantur per laborem manuum, sicut prima ratio in contrarium proponebat; quia divitiarum possessio et sollicitudinem requirebat in procurando vel saltem in custodiendo et affectum hominis ad se trahebat; quod non accidit, dum sibi quis per laborem manuum quotidianum victum acquirere studet.

Patet autem quod ad acquirendum per laborem manuum victum, quantum sufficit ad naturae sustentationem, modicum tempus sufficit et modica sollicitudo necessaria est; sed ad divitias congregandas, vel superfluum victum quaerendum per laborem manuum, sicut saeculares artifices intendunt,

oportet multum tempus impendere et magnam sollicitudinem adhibere; in quo patet solutio secundae rationis.

Considerandum est autem quod Dominus in Evangelio non laborem prohibuit, sed sollicitudinem mentis pro necessariis vitae; non enim dixit: *Nolite laborare*, sed: *Nolite solliciti esse*; quod a minori probat. Si enim ex divina providentia sustentantur aves et lilia, quae inferioris conditionis sunt et non possunt laborare illis operibus quibus homines sibi necessarium victum acquirunt, multo magis providebit hominibus, qui sunt dignioris conditionis et quibus dedit facultatem per proprios labores victum quaerendi, ut sic non oporteat anxia sollicitudine de necessariis vitae affligi. Unde patet quod, per verba Domini quae inducebantur, huic modo vivendi non derogatur.

Nec etiam iste modus vivendi potest reprobari per hoc quod non sufficiat, quia hoc ut in paucioribus accidit quod aliquis non possit tantum labore manuum acquirere quod sufficiat ad necessarium victum, vel propter infirmitatem vel propter aliquid hujusmodi. Non est autem propter defectum qui in paucioribus accidit aliqua ordinatio repudianda; hoc enim et in naturalibus et etiam in voluntariis ordinationibus accidit; nec est aliquis modus vivendi per quem ita provideatur homini quin quandoque possit deficere; nam et divitiae furto aut rapina possunt auferri, sicut et qui de labore manuum vivit potest debilitari. Remanet tamen aliquod remedium circa praedictum modum vivendi, ut scilicet ei cujus labor ad proprium victum non sufficit subveniatur, vel per alios ejusdem societatis qui plus laborare possunt quam eis necessarium sit, vel etiam per eos qui divitias possident, secundum legem charitatis et amicitiae naturalis, qua unus homo alteri subvenit indigenti. Unde et, cum Apo-

stolus dixisset: *Si quis non vult operari, nec manducet*, 2 Thessal., 3, 10, propter alios qui sibi non sufficiunt ad victum quaerendum proprio labore, subdit admonitionem ad alios, dicens: *Vos autem nolite deficere benefacientes*, 2 Thessal., 3, 13.

Cum etiam ad victum necessarium pauca sufficiant, non oportet eos qui modicis sunt contenti magnum tempus occupare in necessariis quaerendis labore manuum; et ita non impediuntur multum ab aliis operibus spiritualibus, propter quae paupertatem voluntariam assumpserunt; et praecipue cum, manibus operando, possint de Deo cogitare et eum laudare et alia hujusmodi facere, quae singulariter sibi viventes observare oportet. Sed, ne omnino in spiritualibus operibus impediantur, possunt etiam aliorum fidelium beneficiis adjuvari.

Licet autem voluntaria paupertas non assumatur propter otium tollendum aut carnem macerandam opere manuali, quia hoc et divitias possidentes facere possunt, non tamen est dubium quin labor manualis ad praedicta valeat, etiam sub modica victus necessitate (1). — Tamen otium per alias occupationes utiliores potest auferri et carnis concupiscentia validioribus remediis edomari; unde, propter hujusmodi, non imminet necessitas laborandi his qui alias habent vel habere possunt unde licite vivant; sola enim necessitas victus cogit manibus operari; unde et Apostolus dicit: *Si quis non vult operari, nec manducet*, 2 Thessal., 3, 10.

Quartus etiam modus vivendi, de his quae ab aliis inferuntur, est conveniens illis qui voluntariam paupertatem assumunt. Non enim hoc est inconveniens ut qui sua dimisit propter aliquid quod in utilitatem aliorum vergit, de his quae ab aliis dantur sustentetur. Nisi enim hoc esset, societas humana permanere non posset; si enim aliquis circa sua

(1) Supple: *Cum per consequens, labor sit modicus.*

propria tantum sollicitudinem gereret, non esset qui communi utilitati deserviret. Optimum est igitur bonorum societati quod illi qui, praetermissa propriorum cura, utilitati communi deserviunt ab his quorum utilitati deserviunt sustententur; propter hoc enim et milites de stipendiis aliorum vivunt et rectoribus reipublicae de communi providetur. Qui autem voluntariam paupertatem assumunt ut Christum sequantur, ad hoc utique omnia dimittunt ut communi utilitati deserviant, sapientia et eruditione et exemplo populum illustrantes vel oratione et intercessione sustentantes.

Ex quo etiam patet quod non turpiter vivunt de his quae ab aliis dantur, ex quo ipsi majora rependunt, ad sustentationem temporalia accipientes et in spiritualibus aliis proficientes. Unde et Apostolus: *Vestra abundantia*, scilicet in temporalibus, *illorum inopiam suppleat;* et: *Ut et illorum abundantia*, scilicet in spiritualibus, *vestrae inopiae sit supplementum*, 2 Cor. 8, 14. Qui enim alterum juvat particeps fit operis ejus in bono et in malo.

Dum autem exemplis suis alios provocant ad virtutes, fit ut hi qui eorum exemplis proficiunt minus ad divitias afficiantur, dum vident alios propter perfectionem vitae divitias omnino deserere. Quanto autem aliquis minus divitias amat et est virtuti magis intentus, tanto facilius divitias in aliorum necessitate distribuit. Unde qui paupertatem voluntariam assumentes de his quae ab aliis dantur vivunt magis fiunt aliis pauperibus utiles, alios ad misericordiae opera verbis et exemplis provocando, quam fiant damnosi ad sustentationem vitae aliorum beneficia accipientes.

Patet etiam quod homines in virtute perfecti, quales esse oportet qui paupertatem voluntariam sectantur, divitias contemnentes, libertatem animi non perdunt propter aliqua modica quae ad su-

stentationem vitae ab aliis accipiunt; cum homo libertatem animi non perdat nisi propter ea quae in affectu suo dominantur; unde propter ea quae homo contemnit, si sibi dentur, libertatem non perdit.

Licet autem sustentatio eorum qui vivunt de his quae ab aliis dantur ex voluntate dantium dependeat, non tamen propter hoc insufficiens est ad sustentandam vitam pauperum Christi. Non enim dependet ex voluntate unius, sed ex voluntate multorum: non est autem probabile quod, in multitudine fidelis populi, non sint multi qui prompto animo subveniant necessitatibus eorum quos in reverentia habent propter perfectionem virtutis.

Non est autem inconveniens si etiam necessitates suas exponant et necessaria petant, vel pro aliis vel pro se; hoc enim et Apostoli fecisse leguntur, non solum ab illis quibus praedicabant necessaria accipientes (quod magis potestatis erat quam mendicitatis, propter ordinationem Domini), ut qui Evangelio deserviunt de Evangelio vivant, sed etiam pro pauperibus qui erant in Jerusalem, qui, sua dimittentes, in paupertate vivebant, nec tamen gentibus praedicabant, sed eorum spiritualis conversatio poterat illis valere a quibus sustentabantur; unde et Apostolus talibus, non ex necessitate, sed ex voluntate dantium, persuadet eleemosynis subveniendum; quod nihil est aliud quam mendicare. Haec autem mendicitas non reddit homines contemptibiles, si moderate fiat ad necessitatem, non ad superfluitatem, et sine importunitate, considerata conditione personarum a quibus petitur et loci et temporis; quod necesse est observari ab his qui perfectionem vitae sectantur.

Ex quo etiam patet quod talis mendicitas non habet aliquam speciem turpitudinis, quam haberet si cum importunitate et indiscrete fieret ad superfluitatem vel voluptatem.

Manifestum est autem quod mendicitas cum quadam abjectione fit; sicut enim pati ignobilius est quam agere, ita accipere quam dare, et regi et obedire quam gubernare et imperare, quamvis, propter aliquid adjunctum posset recompensatio fieri. Ea vero quae abjectionis sunt sponte assumere ad humilitatem pertinet, non quidem simpliciter, sed secundum quod necessarium est; cum enim humilitas sit virtus, nihil indiscrete operatur. Non est igitur humilitatis, sed stultitiae, si quis quodcumque abjectum assumpserit, sed si id quod necessarium est fieri propter virtutem aliquis propter abjectionem non recusat; puta si charitas exigat quod proximis aliquod abjectum officium impendatur, hoc propter humilitatem aliquis non recuset. Si igitur necessarium est, ad perfectionem pauperis vitae sectandam, quod aliquis mendicet, hanc abjectionem ferre humilitatis est. Quandoque etiam abjecta assumere virtutis est, etsi nostrum hoc officium non requirat ut alios nostro exemplo provocemus, quibus incumbit ut id facilius ferant; nam et dux interdum militis officio fungitur, ut alios provocet. Quandoque etiam abjectis utimur per virtutem ut medicina quadam, puta, si alicujus animus ad immoderatam excellentiam sit pronus, utiliter debita moderatione servata abjectis utitur vel sponte vel ab aliis impositis, ad elationem animi comprimendam, dum per haec quae gerit sibi ipsi quodammodo parificat etiam infimos homines qui circa vilia officia occupantur.

Est autem omnino irrationabilis error illorum qui putant omnem sibi sollicitudinem a Domino interdictam de victu quaerendo. Omnis enim actus sollicitudinem requirit; si igitur homo nullam sollicitudinem de rebus temporalibus habere debet, sequitur quod nihil temporale agere debeat; quod neque possibile neque rationabile est observari.

Deus enim unicuique rei ordinavit actiones secundum proprietatem suae naturae. Homo autem ex spirituali et corporali natura conditus est. Necessarium est igitur, secundum divinam ordinationem, ut corporales actiones exerceat et spiritualibus intendat, et tanto perfectior est quanto plus spiritualibus intenditur. Non est igitur modus perfectionis humanae quod nihil corporale agatur; quia, cum corporales actiones ordinentur ad ea quae sunt necessaria ad conservationem vitae, si quis eas praetermittit, vitam suam negligit, quam quilibet conservare tenetur. Expectare autem a Deo subsidium in quibus se aliquis potest per propriam actionem juvare, praetermissa propria actione, est insipientis et Deum tentantis; hoc enim ad divinam bonitatem pertinet ut rebus provideat, non immediate omnia faciendo, sed alia movendo ad proprias actiones, ut supra dictum est. Non est igitur expectandum a Deo ut, omni actione propria qua sibi aliquis subvenire potest praetermissa, Deus ei subveniat; hoc enim divinae ordinationi repugnat et bonitati ipsius.

Sed quia, licet in nobis sit agere, non tamen in nobis est ut actiones nostrae debitum finem consequantur, propter impedimenta quae possunt contingere, hoc dispositioni divinae subjacet quid cuique ex actione sua proveniat. Praecipit ergo Dominus nos non debere esse sollicitos de eo quod ad nos non pertinet, scilicet de eventibus nostrarum actionum; non autem prohibuit nos esse sollicitos de eo quod ad nos pertinet, scilicet de nostro opere. Non igitur contra praeceptum Domini agit qui de iis quae ab ipso agenda sunt sollicitudinem habet, sed ille qui sollicitus est de his quae possunt emergere, etiamsi ipse proprias actiones exequatur, ita quod debitas actiones praetermittat ad obviandum hujusmodi eventibus, contra quos debemus in

Dei providentia sperare, per quam etiam aves et herbae sustentantur; talem enim sollicitudinem habere videtur pertinere ad errorem Gentilium, qui divinam providentiam negant. Propter quod Dominus concludit quod non simus *solliciti in crastinum*, Matth., 6, 34; per quod non prohibuit quin conservaremus ea quae sunt nobis in crastinum necessaria suo tempore, sed ne de futuris eventibus sollicitaremur cum quadam desperatione divini auxilii, vel ne praeoccupet hodie sollicitudinem quae erit habenda in crastino, quia quaelibet dies suam sollicitudinem habet; unde subditur: *Sufficit diei malitia sua*, Matth., 6, 34.

Sic igitur patet quod diversis modis convenientibus vivere possunt qui voluntariam paupertatem sectantur; inter quos ille laudabilior est qui magis a sollicitudine temporalium et occupatione circa ea hominis animum reddit immunem.

CAPUT CXXXVI.

De errore illorum qui perpetuam continentiam impugnant.

Sicut autem contra paupertatis perfectionem, ita et contra continentiae bonum, quidam perversi sensus homines sunt locuti. Quod quidem bonum continentiae his et similibus rationibus excludere nituntur.

Viri enim et mulieris conjunctio ad bonum speciei ordinatur. Divinius autem est bonum speciei quam bonum individui. Magis ergo peccat qui omnino abstinet ab actu quo conservatur species quam peccaret si abstineret ab actu quo conservatur individuum, sicut sunt comestio, potus et alia hujusmodi.

Adhuc, Ex divina ordinatione dantur homini

membra ad generationem apta, et etiam vis concupiscibilis incitans, et alia hujusmodi ad hoc ordinata. Videtur igitur contra divinam ordinationem agere qui omnino ab actu generationis abstinet.

Item, Si bonum est quod unus contineat, melius est quod multi, et optimum quod omnes. Sed ex hoc sequitur quod genus humanum deficiat. Non igitur bonum est quod aliquis homo omnino contineat.

Amplius, Castitas, sicut et aliaę virtutes, in medio consitit. Sicut igitur contra virtutem agit qui omnino concupiscentias insequitur et intemperatus est, ita contra virtutem agit qui omnino a concupiscentiis abstinet et insensibilis est.

Praeterea, Non est possibile quin in homine concupiscentiae venereorum oriantur, cum naturales sint. Resistere autem omnino concupiscentiis et quasi continuam pugnam habere majorem inquietudinem animo tribuit quam si aliquis moderate concupiscentiis uteretur. Cum igitur inquietudo animi maxime perfectioni virtutis repugnet, videtur perfectioni virtutis adversari quod aliquis perpetuam continentiam servet.

Haec igitur contra perpetuam continentiam objici videntur.

Quibus etiam adjungi potest praeceptum Domini quod primis parentibus legitur esse datum: *Crescite, et multiplicamini et replete terram*, Gen., 1, 28, et 9, 7; quod non est remotum, sed magis videtur a Domino in Evangelio esse confirmatum, ubi dicit: *Quod Deus conjuxit homo non separet*, Matth., 19, 6, de conjunctione matrimonii loquens. Contra autem hoc praeceptum expresse facit qui perpetuam continentiam servat. Videtur igitur non esse licitum perpetuam continentiam servare.

Hoc autem non difficile est solvere secundum ea quae praemissa sunt.

Considerandum enim est quod alia ratio est habenda in his quae ad necessitatem uniuscujusque hominis pertinent, atque alia in his quae pertinent ad multitudinis necessitatem. In his enim quae ad uniuscujusque necessitatem pertinent, oportet quod cuilibet provideatur; hujusmodi autem sunt cibi et potus et alia quae ad sustentationem individui pertinent; unde necessarium est quod quilibet cibo et potu utatur. In his autem quae necessaria sunt multitudini, non oportet quod cuilibet de multitudine attribuatur neque etiam est possibile; patet enim multa esse necessaria multitudini hominum, ut sunt cibus, potus, indumentum, domus et alia hujusmodi, quae impossibile est quod per unum procurentur; et ideo diversorum oportet esse diversa officia, sicut etiam in corpore diversa membra ad actus ordinantur. Quia igitur generatio non est de necessitate individui, sed de necessitate totius speciei, non est necessarium quod omnes homines actibus generationis vacent, sed quidam ab his actibus abstinentes aliis officiis mancipentur, puta militiae vel contemplationi.

Ex quo patet solutio ad secundum. Ex divina enim providentia dantur homini ea quae sunt toti speciei necessaria; nec tamen oportet quod quilibet homo quolibet illorum utatur; data est enim homini industria aedificandi et virtus ad pugnandum, nec tamen oportet quod omnes sint aedificatores aut milites. Similiter, licet sit homini divinitus provisa virtus generativa et ea quae ad actum ejus ordinantur, non tamen oportet quod qualibet actui generationis intendat.

Unde etiam patet solutio ad tertium. Ab his enim quae sunt necessaria quamvis, quantum ad singulos, melius sit quod ab eis abstineat qui est melioribus deditus, non tamen est bonum quod omnes abstineant, sicut et in ordine universi appa-

ret; quamvis enim substantia spiritualis sit melior quam corporalis, non tamen esset melius universum in quo essent solum substantiae spirituales, sed imperfectius; et, quamvis sit melius oculus pede in corpore animalis, non tamen esset perfectum animal nisi haberet oculum et pedem. Ita etiam nec multitudo humani generis haberet statum perfectum, nisi essent aliqui intendentes generationis actibus, et aliqui ab his abstinentes et contemplationi vacantes.

Quod autem quarto objicitur quod necesse est virtutem in medio esse, solvitur per id quod supra jam de paupertate dictum est. Medium enim virtutis non accipitur semper secundum quantitatem rei quae ordinatur ratione, sed secundum regulam rationis quae debitum finem attingit et circumstantias convenientes metitur. Et sic ab omnibus venereorum delectationibus abstinere, praeter rationem, vitium insensibilitatis dicitur; si autem secundum rationem fiat, virtus est, quae etiam communem hominis modum excedit; facit enim homines esse in divinae quadam similitudinis participatione: unde virginitas Angelis dicitur esse cognata.

Ad quintum dicendum, quod sollicitudo et occupatio quam habent hi qui conjugio utuntur de uxoribus, filiis et necessariis vitae acquirendis, est continua; inquietatio autem quam homo patitur ex pugna concupiscentiarum est ad aliquam horam, quae etiam minoratur per hoc quod eis aliquis non consentit; nam, quanto magis aliquis delectabilibus utitur, tanto magis crescit in eo delectabilis appetitus; debilitantur enim concupiscentiae per abstinentiam et alia exercitia corporalia quae conveniunt his qui continentiae propositum habent. Usus etiam corporalium delectabilium magis abducit mentem a sua altitudine et impedit a contemplatione spiritualium quam inquietudo quae provenit

in resistendo concupiscentiis horum delectabilium; quia per usum delectabilium, et maxime venereorum, mens maxime carnalibus inhaeret, cum delectatio faciat quiescere appetitum in re delectabili; et ideo his qui ad contemplationem divinorum et cujusque veritatis intendunt maxime nocivum est venereis deditos esse et maxime utile ab eis abstinere. Nihil autem prohibet, quamvis universaliter dicatur uni homini melius esse continentiam servare quam matrimonio uti, quin alicui illud melius sit. Unde et Dominus, facta de continentia mentione, dicit: *Non omnes capiunt verbum istud*, Matth. 19, 11, sed *qui potest capere capiat*, Ibid., 12.

Ad id autem quod de praecepto primis parentibus dato ultimo positum est patet responsio per ea quae dicta sunt. Praeceptum enim illud respicit inclinationem naturalem quae est in hominibus ad conservandam speciem per actum generationis; quod tamen non est necessarium per omnes exequi, sed per aliquos, ut dictum est. Sicut autem non expedit cuilibet omni tempore actui generationis vacare, ita nec expedit ab eo omni tempore abstinere, maxime quando necessaria erat multiplicatio generationis, vel propter hominum paucitatem, sicut in principio, quando humanum genus coepit multiplicari, sive propter paucitatem fidelis populi, quando oportebat ipsum per carnalem generationem multiplicari, ut fuit in veteri testamento. Et ideo consilium de continentia perpetua observanda reservatum est temporibus novi testamenti, quando spiritualis populus per spiritualem generationem multiplicatur.

CAPUT CXXXVII.

Contra eos qui matrimonium virginitati aequabant.

Fuerunt autem et alii qui, licet continentiam

perpetuam non improbarent, tamen ei statum matrimonii aequabant; quae est haeresis Joviniani (1). Sed hujus erroris falsitas satis ex praedictis apparet, cum per continentiam homo reddatur habilior ad mentis elevationem in spiritualia et divina et quodammodo supra statum hominis ponatur in quadam similitudine Angelorum.

Nec obstat quod aliqui perfectissimae virtutis viri matrimonio usi sunt, ut Abraham, Isaac et Jacob, quia quanto virtus mentis est fortior, tanto minus potest per quaecumque a sua altitudine dejici. Nec tamen, quia ipsi matrimonio usi sunt, minus contemplationem veritatis et divinorum amaverunt; sed, secundum quod conditio temporis requirebat, matrimonio utebantur ad multiplicationem populi fidelis. Nec tamen perfectio alicujus personae est sufficiens argumentum ad perfectionem status, cum aliquis perfectiori mente possit uti minori bono quam alius majori bono imperfectiori mente. Non igitur, quia Abraham vel Moyses perfectior fuit multis qui continentiam servant, propter hoc status matrimonii est perfectior quam status continentiae vel ei aequalis.

CAPUT CXXXVIII.

De errore eorum qui vota impugnant.

Quibusdam autem visum est stultum esse obligare se voto ad obediendum alicui aut ad quodcumque servandum.

Unumquodque enim bonum, quanto liberius agitur, tanto virtuosius esse videtur. Quanto autem

(1) Jovinianus, mediolanensis monachus in quarto saeculo vixit: cujus errores, a Siricio papa damnati, a S. Augustino, S. Hieroymo et S. Ambrosio impugnati sunt.

ex majori necessitate quis ad aliquid observandum adstringitur, tanto minus libere id agere videtur. Videtur igitur derogari laudabilitati virtuosorum actuum per hoc quod ex necessitate obedientiae vel voti fiunt.

Videntur autem hujusmodi homines necessitatis rationem ignorare. Est enim triplex necessitas: Quaedam coactionis, et haec laudem virtuosorum actuum diminuit, quia voluntario contrariatur; coactum enim est quod est voluntati contrarium. Est autem quaedam necessitas ex interiori inclinatione procedens, et haec laudem virtuosi actus non minuit, sed auget; facit enim voluntatem magis intense tendere in actum virtutis; patet enim quod habitus virtutis, quanto fuerit perfectior, tanto vehementius voluntatem facit tendere in bonum virtutis et minus ab eo deficere; quod, si ad finem perfectionis devenerit, quamdam necessitatem infert ad bene agendum, sicut est in beatis, qui peccare non possunt, ut infra patebit (l. 4, c. 92); nec tamen propter hoc aut libertati voluntatis aliquid deperit aut actus bonitati. Est autem alia necessitas ex fine, sicut cum dicitur alicui necesse esse habere navem ut transeat mare; patet autem quod nec hujusmodi necessitas libertatem voluntatis diminuit nec actuum bonitatem; quin potius, quod quis agit quasi necessarium ad finem ex hoc ipso laudabile est, et tanto laudabilius quanto finis fuerit melior. Necessitas autem observandi quae quis vovit aut obediendi ei cui se supposuit non est necessitas coactionis, sed nec etiam ex interiori inclinatione proveniens, sed ex ordine ad finem; est enim necessarium voventi hoc vel illud agere, si debet votum impleri aut obedientia servari. Cum igitur hi fines laudabiles sint, utpote quibus homo se Deo subjicit, necessitas praedicta nihil diminuit de laude virtutis.

Est autem ulterius considerandum quod, dum

implentur aliqua quae quis vovit vel quae sibi praecipiuntur ab eo cui se subdidit propter Deum majori laude et remuneratione sunt digna. Contingit autem unum actum duorum vitiorum esse, dum actus unius vitii ad finem alterius vitii ordinatur; ut, cum quis furatur ut fornicetur, actus quidem secundum speciem suam est avaritiae, secundum intentionem vero luxuriae. Eodem autem modo et in virtutibus contingit quod actus unius virtutis ad aliam virtutem ordinatur; sicut, cum quis dat sua ut cum altero amicitiam habeat charitatis, actus quidem ex sua specie est liberalitatis, ex fine autem charitatis. Hujusmodi autem actus majorem laudem habet ex amore virtutis, scilicet ex charitate, quam ex liberalitate; unde, etsi remittatur in eo quod liberalitatis est, ex eo quod ad charitatem ordinatur laudabilior et majori mercede dignus erit quam si liberalius ageretur, non in ordine ad charitatem. Ponamus ergo aliquem opus aliquod virtutis agentem, puta jejunantem vel continentem se a venereis; et quidem, si absque voto hoc faciat, erit actus vel castitatis vel abstinentiae; si autem ex voto, refertur ulterius ad aliam virtutem, cujus est Deo aliquid vovere, scilicet ad religionem, quae potior est castitate vel abstinentia, utpote faciens nos recte habere ad Deum. Erit ergo actus continentiae vel abstinentiae laudabilior in eo quod ex voto facit, etiam si non ita delectetur in abstinentia vel continentia, ex eo quod delectatur in potiori virtute, quae est religio.

Item, Id quod potissimum est in virtute est debitus finis; nam ex fine principaliter ratio boni manat. Si ergo finis fuerit eminentior, etiam si in actu aliquis se remissius habeat, erit ejus actus virtuosior; sicut, si aliquis proponat propter bonum virtutis longam viam agere, alius autem brevem, laudabilior erit qui majus aliquid propter virtutem intendit, licet in progressu viae lentus procedat.

Si autem aliquis facit aliquid propter Deum, illum actum Deo offert; sed si ex voto hoc faciat, non solum actum, sed etiam potentiam offert Deo; et sic patet quod propositum suum est ad aliquid majus Deo exhibendum. Erit ergo actus ejus virtuosior ratione majoris boni intenti; etsi in executione alius videatur ferventior.

Praeterea, Voluntas praecedens actum manet virtute in tota consecutione actus et ipsum laudabilem reddit, etiam quando de proposito voluntatis, propter quod actum incipit, in executione operis non cogitabat; non enim oportet quod qui propter Deum aliquod iter arripuit, in qualibet parte itineris de Deo cogitet actu. Patet autem quod ille qui vovit se aliquid facturum intensius illud voluit quam qui simpliciter facere disponit; quia non solum facere voluit, sed voluit se firmare ut non deficeret a faciendo. Ex hac igitur voluntatis intensione redditur executio voti cum intensione quadam laudabilis (1), etiam quando voluntas vel non actu fertur in opus vel fertur remisse. Sic ergo laudabilius fit quod ex voto fit quam quod fit sine voto, caeteris tamen paribus.

CAPUT CXXXIX.

Quod neque merita neque peccata sunt paria.

Ex his autem manifestum est quod neque omnia bona opera neque omnia peccata sunt paria.

Consilium enim non datur nisi de meliori bono. Dantur autem consilia, in lege divina, de paupertate, continentia et aliis hujusmodi, ut supra (c. 120) dictum est. Haec igitur meliora sunt quam matrimonio uti et temporalia possidere, secundum

(1) *Cum intensione quadam laudabilis*, i. e. intensius laudabilis.

quae tamen contingit virtuose agere, ordine rationis servato, ut supra (c. 134) ostensum est. Non igitur omnes actus virtutum sunt pares.

Adhuc, Actus speciem recipiunt ex objectis. Quanto igitur objectum est melius, tanto et actus erit virtuosior secundum speciem suam. Finis autem melior est his quae sunt ad finem; quorum tanto aliquid melius est quanto est fini propinquius. Inter actus igitur humanos ille est optimus qui in ultimum finem, scilicet Deum, immediate fertur; post quem tanto actus melior est secundum suam speciem quanto objectum est Deo propinquius.

Amplius, Bonum in actibus humanis est secundum quod ratione regulantur. Contingit autem aliquos aliis ad rationem magis accedere, quando (1) actus qui sunt ipsius rationis magis habent de bono rationis quam actus inferiorum virium, quibus ratio imperat. Sunt igitur inter actus humanos aliqui aliis meliores.

Item, Praecepta legis optime ex dilectione implentur, ut supra (c. 128) dictum est. Contingit autem aliquem alio ex majori dilectione quod faciendum est facere. Erit igitur virtuosorum actuum unus alio melior.

Praeterea, Si ex virtute (2) actus hominis boni redduntur, contingit autem intentionem etiam eamdem majorem esse in uno quam in alio, oportet ergo quod humanorum actuum sit unus alio melior.

Item, Si ex virtutibus actus humani boni redduntur, oportet meliorem esse actum qui est melioris virtutis. Contingit autem virtutem unam altera meliorem esse, puta magnificentiam liberalitate, et magnanimitatem moderantia. Erit igitur humanorum actuum unus alio melior.

Hinc est quod dicitur: *Qui matrimonio jungit*

(1) *Quando*, i. e. quia.

(2) *Ex virtute*, i. e. ex virtute voluntatis.

virginem suam bene facit; et qui non jungit melius facit, 1 Cor., 7, 38.

Et eisdem etiam rationibus apparet quod non omnia peccata sunt paria, cum per unum peccatum magis discedatur a fine quam per aliud et magis pervertatur ordo rationis et majus nocumentum proximo inferatur. Hinc est quod dicitur: *Sceleratiora fecisti illis in omnibus viis tuis*, Ezech., 16, 47.

Per hoc autem excluditur quorumdam error dicentium omnia merita et peccata esse paria.

Quod tamen omnes virtuosi actus sint aequales, ex hoc videbatur aliquam rationem habere, quia omnis actus virtuosus est ex fine boni; unde, si omnium bonorum actuum est idem finis boni, oportet omnes aequaliter bonos esse.

Licet autem sit unus finis ultimus boni, actus tamen qui ex illo bonitatem habent diversum bonitatis gradum accipiunt; est enim in his bonis quae ad ultimum finem ordinantur differentia graduum, secundum quod quaedam sunt aliis meliora et fini ultimo propinquiora. Unde, in voluntate et actibus ejus, gradus bonitatis erit secundum diversitatem bonorum ad quae terminatur voluntas et ejus actus, licet ultimus finis sit idem.

Similiter etiam, quod omnia peccata sunt paria, videtur ex hoc habere rationem quia peccatum in actibus humanis accidit ex hoc solo quod aliquis praeterit regulam rationis; ita autem praeterit regulam rationis qui in modico a ratione recedit sicut qui in magno; videtur igitur peccatum aequale, sive in modico sive in magno peccetur. Huic autem rationi videtur suffragari quod in humanis judiciis agitur. Nam, si alicui statuatur limes quem non transgrediatur, nihil refert apud judicem sive multum sive modicum sit transgressus, sicut non refert, ex quo pugil limites campi exivit, utrum parum an longius progrediatur; ex quo igitur re-

gulam rationis pertransit, non refert utrum in modico vel in magno ipsam transiverit.

Sed si quis diligenter inspiciat, in omnibus quorum perfectio et bonum in quadam commensuratione consistit, quanto magis a debita commensuratione receditur, tanto majus erit malum; sicut sanitas consistit in debita commensuratione humorum et pulchritudo in debita proportione membrorum, veritas autem in commensuratione intellectus vel sermonis ad rem. Patet autem quod quanto est major inaequalitas in humoribus, tanto est major infirmitas; et quanto est major inordinatio in membris, tanto est major turpitudo; et quanto magis a veritate receditur, tanto est major falsitas; non enim est tam magna falsitas aestimantis tria esse quinque sicut ejus qui aestimat tria esse centum. Bonum autem virtutis in quadam commensuratione consistit; est enim medium, secundum debitam limitationem circumstantiarum, inter contraria vitia constitutum. Quanto igitur magis ab hac harmonia receditur, tanto est major malitia.

Non est autem simile virtutem transgredi et terminos a judice positos transire. Nam virtus est secundum se bonum, unde virtutem transgredi est secundum se malum; et ideo oportet quod magis a virtute recedere sit majus malum. Transgredi autem terminum a judice positum non est secundum se malum, sed per accidens in quantum scilicet est prohibitum. In his autem quae sunt per accidens, non est necessarium quod, si simpliciter sequitur ad simpliciter, et magis sequatur ad magis, sed solum in his quae sunt per se; non enim sequitur, si album est musicum, quod magis album sit magis musicum; sequitur autem, si album est disgregativum visus, quod magis album sit magis disgregativum visus.

Est autem hoc inter peccatorum differentias attendendum quod quoddam est mortale et quoddam veniale. Mortale autem est quod animam spirituali vita privat; cujus quidem vitae ratio ex duobus sumi potest secundum similitudinem vitae naturalis. Vivit enim corpus naturaliter per hoc quod animae unitur, quae est ei principium vitae; corpus autem vivificatum per animam ex seipso movetur, sed corpus mortuum vel immobile manet vel ab exteriori tantum movetur. Sic igitur et voluntas hominis, cum per rectam intentionem ultimo fini conjungitur, quod est ejus objectum et quodammodo forma, viva est; et, cum per dilectionem Deo et proximo inhaeret, ex interiori principio movetur ad agendum. Recta autem intentione ultimi finis et dilectione remota, fit anima velut mortua et non movetur ex seipsa ad agendum recta; sed vel omnino ab eis agendis desistit, vel ad ea agendum solum ab exteriori inducitur, scilicet metu poenarum. Quaecumque igitur peccata intentioni ultimi finis et dilectioni opponuntur mortalia sunt; si vero his salvis, aliquis in aliquo recto ordine rationis deficiat, non erit mortale peccatum, sed veniale.

CAPUT CXL.

Quod actus hominis puniuntur et praemiantur a Deo.

Ex praemissis autem manifestum est quod actus hominis puniuntur vel praemiantur a Deo.

Ejus enim est punire vel praemiare cujus est legem imponere; legis enim latores per premia et poenas observantiam legis inducunt. Sed ad divinam providentiam pertinet ut legem hominibus ponat, ut ex supra dictis (c. 114) patet. Ergo ad Deum pertinet homines punire vel praemiare.

Praeterea, Ubicumque est aliquis debitus ordo ad finem, oportet quod ordo ille ad finem ducat, recessus autem ab ordine finem excludat; ea enim quae sunt ex fine necessitatem sortiuntur ex fine, ut scilicet ea necesse sit esse, si finis debeat sequi, et, eis absque impedimento existentibus, finis consequatur. Deus autem imposuit actibus hominum ordinem aliquem in respectu ad finem boni, ut ex praedictis patet. Oportet igitur quod, si ordo ille recte positus est, incedentes per illum ordinem finem boni consequantur, quod est praemiari; recedentes autem ab illo ordine per peccatum a fine boni excludi, quod est puniri.

Adhuc, Sicut res naturales ordini divinae providentiae subduntur, ita et actus humani, ut ex praedictis (c. 90) patet. Utrobique autem convenit debitum ordinem servari vel etiam praetermitti; hoc tamen interest quod observatio vel transgressio debiti ordinis est in potestate humanae voluntatis constituta, non autem in potestate naturalium rerum est quod a debito ordine deficiant vel ipsum sequantur. Oportet autem effectus causis per convenientiam respondere. Sicut igitur res naturales, cum in eis debitus ordo naturalium principiorum et actionum servatur, sequitur ex necessitate naturae conservatio et bonum in ipsis, corruptio autem et malum cum a debito et naturali ordine receditur, ita etiam in rebus humanis oportet quod, cum homo voluntarie servat ordinem legis divinitus impositae, consequatur bonum, non velut ex necessitate, sed ex dispensatione gubernantis, quod est praemiari, et e converso malum, cum ordo legis fuerit praetermissus, et hoc est puniri.

Amplius, Ad perfectam Dei bonitatem pertinet quod nihil inordinatum in rebus relinquat; unde, in rebus naturalibus videmus contingere quod omne malum sub ordine alicujus boni concluditur; sicut

corruptio aeris est ignis generatio, et occisio ovis est pastus lupi. Cum igitur actus humani divinae providentiae subdantur, sicut et res naturales, oportet malum quod accidit in humanis actibus sub ordine alicujus boni concludi. Hoc autem convenientissime fit per hoc quod peccata puniuntur; sic enim sub ordine justitiae, quae ad aequalitatem reducit, comprehenduntur ea quae debitam quantitatem excedunt. Excedit autem homo debitum suae quantitatis gradum, dum voluntatem suam divinae voluntati praefert, satisfaciendo ei contra ordinem Dei; quae quidem inaequalitas tollitur, dum contra voluntatem suam homo aliquid pati cogitur secundum ordinationem. Oportet igitur quod peccata humana puniantur divinitus, et eadem ratione bona facta remunerationem accipiant.

Item, Divina providentia non solum disponit rerum ordinem, sed etiam movet omnia ad ordinis ab ea dispositi executionem, ut supra ostensum est. Voluntas autem a suo objecto movetur, quod est bonum vel malum. Ad divinam igitur providentiam pertinet quod hominibus bona proponat in praemium, ut voluntas ad recte volendum moveatur, et mala proponat in poenam, ad hoc quod inordinationem vitet.

Praeterea, Divina providentia hoc modo res ordinavit quod una alteri prosit. Convenientissime autem homo proficit ad finem boni, tam ex bono alterius hominis quam ex malo, dum excitatur ad bene agendum per hoc quod videt bene operantes praemiari, et dum revocatur a male agendo per hoc quod videt male agentes puniri. Ad divinam igitur providentiam pertinet quod mali puniantur et boni praemientur.

Hinc est quod dicitur: *Ego sum Dominus Deus, tuus..., visitans iniquitatem patrum in filios..., et faciens misericordiam in millia his qui diligunt*

me et custodiunt praecepta mea, Exod., 20, 5-6; et: *Reddes unicuique juxta opera sua*, Psalm., 61, 13; et: *Reddet unicuique secundum opera ejus; iis quidem qui, secundum patientiam boni, operis gloriam et honorem et incorruptionem quaerunt, vitam aeternam; iis autem qui... non acquiescunt veritati, credunt autem iniquitati, ira et indignatio*, Rom. 2, 6-8.

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium quod Deus non punit; dicebant enim Marcion et Valentinus alium esse Deum bonum, et alium esse Deum justum, qui punit.

CAPUT CXLI.

De differentia et ordine poenarum.

Quia vero, sicut ex praedictis patet, praemium est quod voluntati proponitur quasi finis quo excitatur ad bene agendum, (et) e contrario poena voluntati proponitur ut a malo retrahatur, quasi aliquid fugiendum et malum, sicut de ratione praemii est quod sit bonum et voluntati consonum, ita de ratione poenae est quod sit malum et contrarium voluntati.

Malum autem est privatio boni; unde oportet quod secundum differentiam et ordinem bonorum sit etiam ordo et differentia poenarum. Est autem summum bonum hominis felicitas, quae est ultimus finis ejus; quanto ergo aliquid est huic fini propinquius, tanto praeeminet magis hominis bonum. Huic autem propinquissimum est virtus, et si quid aliud est quod ad bonam operationem hominum proficiat, qua pervenitur ad beatitudinem; consequitur autem et debita dispositio rationis et virium ei subjectarum; post hoc autem, et corporis incolumitas, quae necessaria est ad expeditam operationem; demum autem, ea quae exterius sunt qui-

bus quasi adminiculantibus utimur ad virtutem. Erit igitur maxima poena hominem a beatitudine excludi; post hanc autem, virtute privari et perfectione quacumque naturalium virtutum animae ad bene agendum; dehinc naturalium potentiarum animae deordinatio; post hoc autem, corporis nocumentum; demum autem, exteriorum bonorum sublatio.

Sed, quia de ratione poenae est, non solum quod sit privativa boni, sed etiam quod sit contraria voluntati, non autem cujuslibet hominis voluntas existimat bona secundum quod sunt, contingit interdum quod id quod est majoris boni privativum est minus contrarium voluntati, et, propter hoc, minus poenale esse videtur; et inde est quod plures homines, qui bona sensibilia et corporalia magis aestimant et cognoscunt quam intelligibilia et spiritualia, plus timent corporales poenas quam spirituales; secundum quorum aestimationem contrarius ordo videtur poenarum ordini supradicto. Apud hos enim maxima poena aestimantur laesiones corporis et damna rerum exteriorum; deordinatio autem animae, et damnum virtutis, et amissio fruitionis divinae, in qua consistit ultima hominis felicitas, aut modicum aut nihil reputatur ab eis. Hinc autem procedit quod hominum peccata a Deo puniri non aestimant, quia vident plerumque peccatores incolumitate corporis vigere et exteriori fortuna potiri, quibus interdum homines virtuosi privantur; quod recte considerantibus mirum videri non debet. Cum enim omnia exteriora ad interiora ordinentur, corpus autem ad animam, intantum exteriora et corporalia bona sunt homini bona inquantum ad bonum rationis proficiunt; secundum vero quod bonum rationis impediunt, homini vertuntur in malum. Novit autem rerum dispositor Deus mensuram virtutis humanae; unde interdum homini virtuoso corporalia et exteriora bona mini-

strat in adjutorium virtutis, et in hoc ei beneficium praestat; interdum vero ei praedicta subtrahit, eo quod considerat homini illi esse ad impedimentum virtutis et fruitionis divinae. Ex hoc autem exteriora bona vertuntur homini in malum, ut dictum est; unde et eorum amissio, eadem ratione, homini vertitur in bonum. Si igitur omnis poena malum est, non autem malum (est) hominem exterioribus et corporalibus bonis privari, secundum quod expedit ad profectum virtutis, non erit hoc homini virtuoso poena si privetur exterioribus bonis in adjumentum virtutis; e contrario autem erit malis in poenam si eis exteriora bona conceduntur, quibus provocantur ad malum. Unde dicitur quod *creaturae Dei in odium factae sunt, et in tentationem animabus hominum, et in muscipulam pedibus insipientium*, Sap., 14, 11.

Quia vero de ratione poenae est non solum quod sit malum, sed etiam quod sit contrarium voluntati, amissio corporalium et exteriorum bonorum, etiam quando est homini in profectum virtutis et non in malum, dicitur poena, abusive, ex eo quod est contra voluntatem. Ex inordinatione autem hominis contingit quod homo non aestimet res secundum quod sunt, sed corporalia spiritualibus praeferat. Inordinatio autem talis aut est culpa aut ex aliqua culpa praecedente procedens. Unde consequenter patet quod poena non sit in homine, etiam secundum quod est contra voluntatem, nisi culpa praecedente.

Hoc etiam ex alio patet, quia ea quae sunt secundum se bona non verterentur homini in malum per abusum, nisi aliqua inordinatione in homine existente.

Item, Quod oporteat ea quae voluntas acceptat, eo quod sunt naturaliter bona, homini subtrahi ad profectum virtutis, provenit ex aliqua hominis de-

ordinatione, quae vel est culpa vel sequitur culpam. Manifestum est enim quod per peccatum praecedens fit quaedam inordinatio in affectu humano, ut facilius postmodum ad peccatum inclinetur. Non ergo est absque culpa etiam quod oportet hominem adjuvari ad bonum virtutis per id quod est ei quodammodo poenale, idest inquantum est absolute contra voluntatem ipsius, licet quandoque sit volitum secundum quod ratio respicit finem.

Sed de hac inordinatione, in natura humana existente ex peccato originali, posterius dicetur; nunc autem id tantum manifestum sit quod Deus punit homines pro peccatis et quod non punit absque culpa.

CAPUT CXLII.

Quod nec omnes poenae nec omnia praemia sunt aequalia.

Cum autem divina justitia id exigat quod, ad aequalitatem in rebus servandam, pro culpis poenae reddantur et pro bonis actibus praemia, oportet, si est gradus in virtuosis actibus et in peccatis, ut ostensum est (c. 139),. quod sit etiam gradus praemiorum et poenarum. Aliter enim, non servaretur aequalitas, si non plus peccanti major poena aut melius agenti majus praemium redderetur. Ejusdem enim rationis esse videtur quod differenter retribuatur secundum differentiam boni et mali, et secundum differentiam boni et melioris vel mali et pejoris.

Praeterea , Talis est aequalitas distributivae justitiae ut inaequalia inaequalibus reddantur. Non ergo esset justa recompensatio per poenas et praemia, si omnia praemia et omnes poenae essent aequales.

Adhuc, Praemia et poenae a legislatore proponuntur ut homines a malis ad bona trahantur, ut ex supradictis patet. Oportet autem homines non solum trahi ad bona et retrahi a malis, sed etiam bonos allici ad meliora et malos retrahi a pejoribus; quod non fieret, si praemia et poenae essent aequalia. Oportet igitur et poenas et praemia inaequalia esse.

Amplius, Sicut per dispositiones naturales aliquis disponitur ad formam, ita per opera bona et mala aliquis disponitur ad poenas et praemia. Sed hoc habet ordo quem divina providentia statuit in rebus quod magis disposita perfectiorem formam consequuntur. Ergo, secundum diversitatem bonorum operum vel malorum, oportet quod sit diversitas poenarum et praemiorum.

Item, Contingit excessum esse in operibus bonis et malis dupliciter: uno modo, secundum numerum, prout unus alio habet opera plura, bona vel mala; alio modo, secundum qualitatem operum, prout unus alio vel melius vel pejus opus habet. Oportet autem quod excessui qui est secundum numerum operum respondeat excessus praemiorum vel poenarum: alias, non fieret recompensatio in divino judicio pro omnibus quae quis agit, si aliqua mala remanerent impunita et aliqua bona irremunerata. Pari ergo ratione, excessui qui est secundum inaequalitatem operum inaequalitas praemiorum et poenarum respondet.

Hinc est quod dicitur: *Pro mensura peccati erit et plagarum modus*, Deuter., 25, 2: *In mensura contra mensuram, cum abjecta fuerit, judicabis eam*, Isai., 27, 8.

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium in futuro omnia praemia et poenas esse aequalia.

CAPUT CXLIII.

De poena quae debetur peccato mortali et veniali, per respectum ad ultimum finem.

Est autem ex praedictis manifestum quod dupliciter contingit peccare: uno modo sic quod totaliter intentio mentis avertatur ab ordine ad Deum, qui est ultimus finis bonorum, et hoc est peccatum mortale; alio modo sic quod, manente ordine humanae mentis ad ultimum finem, impedimentum aliquod afferatur quo retardatur ne libere tendat in finem, et hoc dicitur peccatum veniale. Si ergo secundum differentiam peccatorum oportet esse differentiam poenarum, consequens est quod ille qui mortaliter peccat sit puniendus sic quod excidat ab hominis fine; qui autem peccat venialiter, non ita quod excidat, sed ita quod retardetur aut difficultatem patiatur in adipiscendo finem; sic enim justitiae servatur aequalitas ut, quomodo homo peccando voluntarie a fine se divertit, ita poenaliter contra suam voluntatem in finis adeptione impediatur.

Adhuc, Sicut est voluntas in hominibus, ita est inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Si autem ab aliqua re naturali tollatur inclinatio ejus ad finem, omnino finem illum consequi non potest; sicut corpus grave, cum gravitatem amiserit per corruptionem et factum fuerit leve, non perveniet ad medium; si autem fuerit in suo motu impeditum, inclinatione ad finem manente, remoto prohibente, perveniet ad finem. In eo autem qui peccat mortaliter, omnino avertitur intentio voluntatis a fine ultimo; in illo autem qui venialiter peccat, manet intentio conversa ad finem, sed aliqualiter impeditur ex hoc quod plus debito inhaeret his

quae sunt ad finem. Igitur ei qui peccat mortaliter haec poena debetur ut omnino excludatur a consecutione finis; ei autem qui peccat venialiter quod difficultatem aliquam patiatur antequam ad finem perveniat.

Amplius, Cum aliquis consequitur aliquod bonum quod non intendebat, est a fortuna et casu. Si igitur ille cujus intentio est aversa a fine ultimo finem ultimum assequatur, erit hoc a fortuna et casu. Hoc autem inconveniens est, quia ultimus finis est bonum intellectus; fortuna autem intellectui repugnat, quia fortuita absque ordinatione intellectus proveniunt; inconveniens autem est quod intellectus suum finem consequatur non per viam intelligibilem. Non ergo consequetur finem ultimum qui peccans mortaliter habet intentionem aversam ab ultimo fine.

Item, Materia non consequitur formam ab agente, nisi fuerit ad formam disposita convenienter. Finis autem et bonum est perfectio voluntatis, sicut forma materiae. Voluntas igitur non consequetur ultimum finem, nisi fuerit disposita convenienter. Disponitur autem ad finem voluntas per intentionem et desiderium finis. Non igitur consequetur finem (ille) cujus intentio a fine avertitur.

Praeterea, In his quae sunt ordinata ad finem, talis habitudo invenitur quod, si finis est vel erit, necesse est ea quae sunt ad finem fore; si autem ea quae sunt ad finem non sunt, nec finis erit; si enim finis esse potest, etiam non existentibus illis quae sunt ad finem, frustra per hujusmodi media quaeritur finis. Ostensum est autem apud omnes quod homo per opera virtutum in quibus praecipuum est intentio finis debiti, consequitur suum ultimum finem, qui est felicitas. Si ergo aliquis contra virtutem agat, ab intentione ultimi finis aversus, conveniens est quod ultimo fine privetur

Hinc est quod dicitur: *Discedite a me, omnes qui operamini iniquitatem*, Psal., 6, 9, et Matth. 7, 23.

CAPUT CXLIV.

Quod per peccatum mortale ultimo fine aliquis in aeternum privatur.

Oportet autem hanc poenam qua quis privatur ultimo fine esse interminabilem.

Privatio enim alicujus non est nisi quando natum est haberi; non enim catulus mox natus dicitur visu privatus. Ultimum autem finem non est homo aptus natus consequi in hac vita, ut probatum est (c. 45). Privatio ergo hujusmodi finis oportet quod sit poena post hanc vitam. Sed post hanc vitam non remanet homini facultas adipiscendi ultimum finem; anima enim indiget corpore ad consecutionem sui finis, inquantum per corpus perfectionem acquirit, et in scientia et in virtute; anima autem, postquam fuerit a corpore separata, non redit iterum ad hunc statum quod per corpus perfectionem accipiat, sicut dicebant transcorporationem ponentes, contra quos superius disputatum est. Necesse est igitur quod ille qui hac poena punitur ultimo fine privetur et in aeternum privatus remaneat.

Adhuc, Si quis privatur eo quod est in natura ejus ut habeatur, impossibile est illud reparari, nisi fiat resolutio in praejacentem materiam, ut iterum aliud de novo generetur, sicut cum animal amittit visum aut alium sensum. Impossibile est autem quod id quod jam generatum est iterum generetur, nisi primum corrumpatur; et tunc ex eadem materia poterit aliud iterum generari, non idem numero, sed specie. Res autem spiritualis, ut

anima vel Angelus, non potest resolvi per corruptionem in aliquam praejacentem materiam, ut iterum generetur illud idem specie. Si igitur privetur eo quod est in natura ipsius ut habeat, oportet quod in perpetuum maneat talis privatio. Est autem in natura animae et Angeli ordo ad ultimum finem, qui est Deus. Si ergo ab hoc ordine decidat per aliquam poenam, in perpetuum talis poena manebit.

Item, Naturalis aequitas hoc habere videtur quod unusquisque privetur bono contra quod agit; ex hoc enim reddit se tali bono indignum: et inde est quod, secundum civilem justitiam, qui contra rempublicam peccat societate reipublicae privatur omnino, vel per mortem vel per exilium perpetuum; nec attenditur quanta fuerit mora temporis in peccando, sed quid sit contra quod peccavit. Eadem autem est comparatio totius vitae praesentis ad rempublicam terrenam et totius aeternitatis ad societatem beatorum, qui, ut supra (c. 62) ostensum est, ultimo fine aeternaliter potiuntur. Qui ergo contra ultimum finem peccat et contra charitatem, per quam est societas beatorum et tendentium in beatitudinem, in aeternum debet puniri, quamvis aliqua brevi temporis mora peccaverit.

Praeterea, Apud divinum judicium voluntas pro facto computatur; quia, sicut homines vident ea quae exterius aguntur, ita Deus inspicit hominum corda. Qui autem propter aliquod temporale bonum aversus est ab ultimo fine, qui in aeternum possidetur, praeposuit fruitionem temporalem illius boni temporalis aeternae fruitioni ultimi finis; unde patet quod multo magis voluisset in aeternum illo bono temporali frui. Ergo, secundum divinum judicium, ita puniri debet ac si aeternaliter peccasset. Nulli autem dubium est quin pro aeterno peccato aeterna poena debeatur. Debetur igitur ei qui ab ultimo fine avertitur poena aeterna.

Adhuc, Eadem justitiae ratione poena peccatis redditur et bonis actibus praemium. Praemium autem virtutis est beatitudo, quae quidem est aeterna, ut supra ostensum est. Ergo et poena qua quis a beatitudine excluditur debet esse aeterna.

Hinc est quod dicitur: *Ibunt hi in supplicium aeternum, justi autem in vitam aeternam*, Matth., 25, 46.

Per hoc autem excluditur error dicentium poenas malorum quandoque esse terminandas. Quae quidem positio ortum habuisse videtur a positione quorumdam philosophorum, qui dicebant omnes poenas purgatorias esse, et ita quandoque terminandas. Videbatur autem hoc persuasibile; — tum ex humana consuetudine; poenae enim humanis legibus inferuntur ad emendationem vitiorum; unde sicut medicinae quaedam sunt; — tum etiam ratione; si enim poena non propter aliud inferretur a puniente, sed propter se tantum, sequeretur quod in poenis propter se delectaretur; quod bonitati divinae non congruit; oportet igitur poenas propter aliud inferri, nec videtur alius convenientior finis quam emendatio vitiorum. Videtur igitur convenienter dici omnes poenas purgatorias esse, et per consequens quandoque terminandas, cum etiam illud quod est purgabile accidentale sit ratione creaturae et possit removeri absque consumptione substantiae.

Est autem concedendum, quod poenae inferuntur a Deo, non propter se, quasi Deus in ipsis delectetur, sed propter aliud, scilicet propter ordinem imponendum creaturis, in quo bonum universi consistit. Exigit autem hoc ordo rerum ut proportionaliter omnia divinitus dispensentur, propter quod dicitur in libro Sapientiae 11, 21 quod Deus *omnia facit in pondere, numero et mensura*. Sicut autem praemia proportionaliter respondent actibus virtuo-

sis, ita poenae peccatis: et quibusdam peccatis proportionantur poenae sempiternae, ut ostensum est. Infligit igitur Deus pro quibusdam peccatis poenas aeternas, ut debitus ordo servetur in rebus, qui ejus sapientiam demonstrat.

Si quis tamen concedat omnes poenas ad emendationem vitiorum induci et non propter aliud, non tamen propter hoc cogitur ponere omnes poenas purgatorias et terminabiles esse. Nam et secundum leges humanas aliqui morte puniuntur, non quidem ad emendationem sui, sed aliorum; hinc est quod dicitur: *Pestilente flagellato, stultus sapientior erit*, Proverb., 19, 25. Quidam etiam secundum humanas leges a civitate perpetuo exilio excluduntur, ut, eis subtractis, civitas purior reddatur; unde dicitur: *Ejice derisorem, et exibit cum eo jurgium, cessabuntque causae et contumeliae*, Proverb., 22, 10. Nihil igitur prohibet, etiam si poenae nonnisi ad emendationem morum adhibeantur, quin secundum divinum judicium aliqui debeant a societate bonorum perpetuo separari et in aeternum puniri, ut ex perpetuae poenae timore homines peccare desistant et bonorum societas purior ex eorum separatione reddatur, sicut dicitur: *Non intrabit in eam*, idest in Jerusalem caelestem, per quam designatur societas bonorum, *aliquod coinquinatum aut abominationem faciens et mendacium*, Apoc., 21, 27.

CAPUT CXLV.

Quod peccata puniuntur etiam per experientiam alicujus nocivi.

Non solum autem qui contra Deum peccant puniendi sunt per hoc quod a beatitudine perpetuo excludantur, sed etiam per experimentum alicujus nocivi.

Poena enim debet proportionaliter culpae respondere, ut supra (c. 144) ostensum est. In culpa autem non solum avertitur mens ab ultimo fine, sed etiam indebite convertitur in alia quasi in fines. Non solum ergo puniendus est qui peccat per hoc quod excludatur a fine, sed etiam per quod ex aliis rebus sentiat nocumentum.

Amplius, Poenae inferuntur pro culpis, ut timore poenarum homines a peccatis retrahantur, ut supra (c. 144) dictum est. Nullus autem timet amittere id quod non desiderat adipisci; qui ergo habent voluntatem aversam ab ultimo fine non timent excludi ab illo. Non ergo per solam exclusionem ab ultimo fine a peccando revocarentur. Oportet igitur peccantibus aliam poenam adhiberi, quam timeant peccantes.

Item, Si quis eo quod est ad finem inordinate utitur, non solum fine privatur, sed etiam aliud nocumentum incurrit, ut patet in cibo inordinate assumpto, qui non solum sanitatem non affert, sed etiam aegritudinem inducit. Qui autem in rebus creatis finem constituit eis non utitur secundum quod debet, referendo scilicet ad ultimum finem. Non ergo solum debet puniri per hoc quod beatitudine careat, sed etiam per hoc quod aliquod nocumentum ab ipsis experiatur.

Praeterea, Sicut recte agentibus debentur bona, ita perverse agentibus debentur mala. Sed illi qui recte agunt in fine ab eis intento, percipiunt perfectionem et gaudium. E contrario ergo debetur haec poena peccantibus ut ex his in quibus sibi finem constituunt afflictionem accipiant et nocumentum.

Hinc est quod divina Scriptura peccatoribus comminatur, non solum exclusionem a gloria, sed etiam afflictionem ex aliis rebus; dicitur enim: *Discedite a me maledicti in ignem aeternum, qui*

paratus est diabolo et angelis ejus, Matth. 25, 41; et: *Pluet super peccatores laqueos; ignis et sulphur et spiritus procellarum, pars calicis eorum*, Psalm., 10, 7.

Per hoc autem excluditur opinio Algazelis, qui posuit quod peccatoribus haec sola poena reddetur quod affligentur pro amissione ultimi finis.

CAPUT CXLVI.

Quod judicibus licet poenas inferre.

Quia vero poenas a Deo inflictas aliqui parvipendunt, propter hoc quod, sensibilibus dediti, solum ea quae videntur curant, ideo per divinam providentiam ordinatum est ut in terris sint homines qui, per poenas sensibiles et praesentes, alios ad observantiam justitiae cogant; quos manifestum est non peccare, dum malos puniunt.

Nullus enim peccat ex hoc quod justitiam facit. Justum autem est malos puniri quia per poenam culpa ordinatur, ut ex supradictis (c. 79) patet. Non igitur judices peccant malos puniendo.

Adhuc, Homines qui in terris super alios constituuntur sunt quasi divinae providentiae executores; Deus enim, per suae providentiae ordinem, per superiora inferiora exequitur, ut ex supradictis (c., 78 et 79) patet. Nullus autem, ex hoc quod exequitur ordinem divinae providentiae peccat; habet autem hoc ordo providentiae ut boni praemientur et mali puniantur, ut ex supradictis patet. Non igitur homines qui aliis praesunt peccant ex hoc quod bonos remunerant et puniunt malos.

Amplius, Bonum non indiget malo, sed e converso. Illud igitur quod est necessarium ad conservationem boni non potest esse secundum se malum. Ad conservationem autem concordiae inter homines necessarium est quod poenae malis infli-

gantur. Punire igitur malos non est secundum se malum.

Item, Bonum commune melius est quam bonum particulare unius. Subtrahendum est igitur bonum particulare, ut conservetur bonum commune. Vita autem quorumdam pestiferorum impedit commune bonum, quod est concordia societatis humanae. Subtrahendi igitur sunt hujusmodi homines per mortem ab hominum societate.

Praeterea, Sicut medicus in sua operatione intendit sanitatem, quae consistit in ordinata concordia humorum, ita rector civitatis intendit in sua operatione pacem, quae consistit in civium ordinata concordia. Medicus autem abscindit membrum putridum bene et utiliter, si per ipsum immineat corruptio corporis. Juste igitur et absque peccato rector civitatis homines pestiferos occidit, ne pax civitatis turbetur.

Hinc est quod dicit Apostolus: *Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit?* 1 Cor., 5, 6. Et post pauca subdit: *Auferte malum ex vobis ipsis,* Ibid., 13; et dicitur de potestate terrena quod *non sine causa gladium portat. Dei enim minister est, vindex in iram ei qui malum agit,* Rom., 13, 4; et dicitur: *Subjecti estote omni humanae creaturae propter Deum, sive regi, quasi praecellenti, sive ducibus, tamquam ab eo missis ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum,* 1 Petr., 2, 13-14.

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium vindictas corporales non licere fieri, qui ad sui fulcimentum erroris inducunt quod dicitur: *Non occides,* Exod., 20, 13. — Inducunt etiam quod dicitur quod Dominus ministris volentibus zizaniam colligere de medio tritici respondit: *Sinite utraque crescere usque ad messem,* Matth., 13, 30. Per zizaniam autem filii nequam intelliguntur; per mes-

sem autem, saeculi finis, ut ibidem dicitur. Non igitur mali subtrahendi sunt de medio bonorum per occisionem. — Inducunt etiam quod homo, quamdiu in mundo est, potest in melius transmutari. Non ergo est per occisionem subtrahendus a mundo, sed ad poenitentiam reservandus.

Haec autem frivola sunt. Nam in lege quae dicit: *Non occides*, postmodum subditur: *Maleficos non patieris vivere*, Exod., 22, 18; ex quo datur intelligi occisionem hominum injustam prohibitam esse; quod etiam ex verbis Domini apparet; nam, cum dixisset: *Audistis quia dictum est antiquis: Non occides*, subjunxit: *Ego autem dico vobis: Quia omnis qui irascitur fratri suo, reus erit judicio etc.*, Matth., 5, 21-22. Ex quo dat intelligere illam occisionem esse prohibitam quae procedit ex ira, non autem illam quae procedit ex zelo justitiae. — Quod etiam Dominus dicit: *Sinite utraque crescere usque ad messem*, qualiter intelligendum sit apparet per illud quod sequitur (1): *Ne forte colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum*, Matth., 13, 29. Ibi ergo interdicitur malorum occisio ubi hoc sine periculo bonorum fieri non potest; quod plerumque contingit quando mali nondum discernuntur a bonis per manifesta peccata, vel quando timetur periculum ne mali multos bonos post se trahant. Quod vero mali, quamdiu vivunt, emendari possunt, non prohibet quin juste possint occidi, quia periculum quod de eorum vita imminet est majus et certius quam bonum de eorum emendatione expectatur. Habent etiam in ipso mortis articulo facultatem ut per poenitentiam convertantur ad Deum. Quod si adeo sunt obstinati quod etiam in mortis articulo cor eorum a malitia non recedit, satis probabiliter aestimari potest quod nunquam a malitia resipiscant.

(1) Haec verba non in sequenti, sed in praecedenti versu reperiuntur.

CAPUT CXLVII.

Quod homo indiget divino auxilio ad beatitudinem consequendam.

Quia vero ex superioribus manifestum est quod divina providentia aliter disponit creaturas rationales quam res alias, secundum quod in conditione naturae propriae ab aliis differunt, restat ostendendum quod, etiam ex dignitate finis, altioris gubernationis modus a divina providentia eis adhibetur.

Manifestum est autem quod, secundum convenientiam suae naturae, ad altiorem participationem finis perveniunt. Quia enim intellectualis naturae sunt, per suam operationem intelligibilem veritatem attingere possunt; quod aliis rebus non competit quae intellectu carent. Et secundum quod ad intelligibilem veritatem naturali operatione perveniunt, manifestum est eis aliter provideri divinitus quam aliis rebus, inquantum homini datus est intellectus et ratio per quae veritatem et discernere et investigare possit. Datae sunt etiam ei vires sensitivae, et interiores et exteriores, quibus ad investigandam veritatem adjuvetur. Datus est etiam ei loquelae usus, per cujus officium veritatem quam aliquis mente concipit alteri manifestare possit; ut sic homines seipsos juvent in cognitione veritatis, sicut et in aliis rebus necessariis vitae, cum sit homo animal naturaliter sociale. Sed ulterius ultimus finis hominis in quadam veritatis cognitione constitutus est, quae naturalem facultatem ipsius excedit, ut scilicet ipsam primam veritatem videat in seipsa, sicut supra ostensum est. Hoc autem inferioribus creaturis non competit, ut scilicet ad finem pervenire possint qui eorum facultatem naturalem excedat. Oportet igitur ut etiam ex hoc

fine attendatur diversus gubernationis modus circa homines et alias inferiores creaturas. Ea enim quae sunt ad finem necesse est fini esse proportionata. Si igitur homo ordinatur in finem qui ejus facultatem naturalem excedit, necesse est ei aliquod auxilium divinitus adhiberi supernaturale per quod tendat in finem.

Adhuc, Res inferioris naturae in id quod est proprium superioris naturae non potest perduci nisi virtute illius superioris naturae, sicut luna, quae ex se non lucet, fit lucida virtute et actione solis, et aqua, quae per se non calet, fit calida virtute et actione ignis. Videre autem ipsam primam veritatem in seipsa ita transcendit facultatem humanae naturae quod est proprium solius Dei (1), ut supra (c. 52) ostensum est. Indiget igitur homo auxilio divino ad hoc quod in dictum finem perveniat.

Item unaquaeque res per operationem suam ultimum finem consequitur. Operatio autem virtutem sortitur ex principio operante; unde per actionem seminis generatur aliquid in determinata specie, cujus virtus in semine praeexistit. Non potest igitur homo per operationem suam pervenire in ultimum finem suum, qui transcendit facultatem naturalium potentiarum, nisi ejus operatio ex divina virtute efficaciam capiat ad finem praedictum.

Amplius, Nullum instrumentum secundum virtutem propriae formae potest ad ultimam perducere perfectionem, sed solum secundum virtutem principalis agentis, quamvis secundum propriam virtutem aliquam dispositionem facere possit ad ultimam perfectionem; a serra enim, secundum rationem propriae formae, est sectio ligni, sed forma scamni est ab arte, quae utitur instrumento; similiter resolutio et consumptio in corpore animalis est a

(1) *Ita transcendit.... quod...* i. e. adeo transcendit facultatem humanae naturae ut ad Deum solum pertineat.

calore ignis, sed generatio carnis et determinatio augmenti et alia hujusmodi sunt ab anima vegetabili, quae utitur calore igneo sicut instrumento. Sub Deo autem, qui est primus intellectus et volens, ordinantur omnes intellectus et voluntates sicut instrumenta sub principali agente. Oportet igitur quod eorum operationes efficaciam non habeant respectu ultimae perfectionis, quae est adeptio finalis beatitudinis, nisi per virtutem divinam. Indiget igitur rationalis natura divino auxilio ad consequendum ultimum finem.

Praeterea, Homini sunt impedimenta plurima perveniendi ad finem. Impeditur enim debilitate rationis, quae de facili trahitur in errorem, per quem a recta via perveniendi in finem excluditur. Impeditur etiam ex passionibus partis sensitivae et ex affectionibus quibus ad sensibilia et inferiora trahitur; quibus quanto magis inhaeret (tanto) longius ab ultimo fine distat; haec enim infra hominem sunt, finis antem superior eo existit. Impeditur etiam plerumque corporis infirmitate ab executione virtuosorum actuum, quibus ad beatitudinem tenditur. Indiget igitur auxilio divino homo ne per hujusmodi impedimenta totaliter ab ultimo fine deficiat.

Hinc est quod dicitur: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me traxerit illum*, Joann., 6, 44; et: *Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis*, Joann., 15, 4.

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt quod per solum liberum arbitrium homo poterat Dei gloriam promereri.

CAPUT CXLVIII.

Quod per auxilium divinae gratiae homo non cogitur ad virtutem.

Posset autem videri alicui quod per divinum auxilium aliqua coactio homini inferatur ad bene agendum, ex hoc quod dictum est: *Nemo venit ad me, nisi Pater qui misit me traxerit eum,* et ex hoc quod dicitur: *Quicumque spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei*, et: *Charitas Christi urget nos*, 2, Cor., 5, 14; trahi enim et agi et urgeri coactionem importare videntur. Hoc autem non esse verum manifeste ostenditur.

Divina enim providentia rebus omnibus providet secundum modum earum, ut supra ostensum est. Est autem proprium homini et omni rationali creaturae quod voluntarie agat et suis actibus dominetur, ut ex supradictis patet; huic autem coactio contrariatur. Non igitur Deus suo auxilio hominem cogit ad recte agendum.

Adhuc, Divinum auxilium sic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi quod in nobis nostra opera operatur sicut causa prima operatur operationes causarum secundarum et agens principale operatur actionem instrumenti; unde dicitur: *Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine*, Isai., 26, 12. Causa autem prima causat operationem causae secundae secundum modum ipsius. Ergo et Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est ut voluntarie et non coacte agamus. Non igitur divino auxilio aliquis cogitur ad recte agendum.

Amplius, Homo per voluntatem ordinatur in finem; objectum enim voluntatis est bonum et finis. Auxilium autem divinum nobis ad hoc praecipue

impenditur ut consequamur finem. Ejus ergo auxilium non excludit a nobis actum voluntatis, sed ipsum praecipue in nobis facit; unde et Apostolus dicit: *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate,* Philipp., 2, 13. Coactio autem excludit in nobis actum voluntatis; coacte enim agimus (id) cujus contrarium volumus. Non ergo Deus suo auxilio nos cogit ad recte agendum.

Item, Homo pervenit ad ultimum suum finem per actus virtutum; felicitas enim virtutis praemium ponitur. Actus autem coacti non sunt actus virtutum; nam in virtute praecipuum est electio, quae sine voluntario esse non potest, cui violentum contrarium est. Non igitur divinitus homo cogitur ad recte agendum.

Praeterea, Ea quae sunt ad finem debent esse fini proportionata. Finis autem ultimus, qui est felicitas, non competit nisi voluntarie agentibus, qui sunt domini sui actus; unde neque inanimata neque bruta animalia felicia dicimus, sicut nec fortunata aut infortunata, nisi secundum metaphoram. Auxilium igitur quod homini datur divinitus ad felicitatem consequendam non est coactivum.

Hinc est quod dicitur: *Considera quod hodie proposuerim in conspectu tuo vitam et bonum, et e contrario mortem et malum; ut diligas Dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus.... Si autem aversum fuerit cor tuum, et audire nolueris..., praedico tibi hodie quod pereas....* Deuter., 30, 15-18; et dicitur: *Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei dabitur illi,* Eccli., 15, 18.

CAPUT CXLIX.

Quod praedictum auxilium homo promereri non potest.

Ex praedictis autem manifeste ostenditur quod auxilium divinum homo promereri non potest.

Quaelibet enim res ad id quod supra ipsam est materialiter se habet. Materia autem non movet seipsam ad suam perfectionem, sed oportet quod ab alio moveatur. Homo igitur non movet seipsum ad hoc quod adipiscatur divinum auxilium, quod supra ipsum est, sed potius ad hoc adipiscendum a Deo movetur. Motio autem moventis praecedit motum mobilis, ratione et causa. Non igitur propter hoc datur nobis auxilium divinum quia nos ad illud per bona opera promovemur, sed potius nos ideo per bona opera proficimus quia divino auxilio praevenimur.

Adhuc, Agens instrumentale non disponit ad perfectionem inducendam a principali agente, nisi secundum quod agit ex virtute principalis agentis; sicut calor ignis non magis praeparat materiam ad formam carnis quam ad aliam formam, nisi in quantum agit in virtute animae. Sed anima nostra operatur sub Deo sicut agens instrumentale sub principali agente. Non igitur potest se anima praeparare ad suscipiendum effectum divini auxilii, nisi secundum quod agit ex virtute divina. Praevenitur igitur divino auxilio ad bene operandum magis quam divinum auxilium praeveniat quasi merendo illud vel se praeparando ad illud.

Amplius, Nullum agens particulare potest universaliter praevenire actionem primi universalis agentis, eo quod omnis actio particularis agentis originem habeat ab universali agente; sicut, in istis inferioribus, omnis motus praevenitur a motu caelesti. Sed anima humana ordinatur sub Deo sicut particulare agens sub universali. Impossibile est ergo esse aliquem rectum motum in ipsa quem non praeveniat actio divina; unde et Dominus dicit: *Sine me nihil potestis facere*, Joann., 15, 5.

Item, Merces proportionatur merito, cum in retributione mercedis aequalitas justitiae observetur.

Effectus autem divini auxilii, qui facultatem naturae excedit, non est proportionatus actibus quos homo ex naturali facultate producit. Non igitur per hujusmodi actus potest homo praedictum auxilium mereri.

Praeterea, Cognitio praecedit voluntatis motum. Cognitio autem supernaturalis finis est homini a Deo, cum per rationem naturalem in ipsum attingere homo non possit, eo quod facultatem naturalem excedat. Oportet ergo quod motus voluntatis nostrae in ultimum finem auxilium divinum praeveniat.

Hinc est quod dicitur: *Non ex operibus justitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit*, Tit., 3, 5; et: *Non volentis*, scilicet velle, *neque currentis*, scilicet currere, *sed miserentis est Dei*, Rom., 9, 16, quia scilicet oportet quod ad bene volendum et operandum homo divino praeveniatur auxilio, sicut consuetum est quod effectus aliquis non attribuitur proximo operanti, sed primo moventi; attribuitur enim victoria duci, quae labore militum perpetratur; non ergo per hujusmodi verba excluditur liberum voluntatis arbitrium, sicut quidam male intellexerunt, quasi homo non sit dominus suorum actuum interiorum et exteriorum, sed ostenditur Deo esse subjectum. Et dicitur: *Converte nos Domine ad te, et convertemur,* Thren. 5, 21; per quod patet quod conversio nostra ad Deum praevenitur auxilio Dei nos convertentis. Legitur tamen ex persona Dei dictum; *Convertimini ad me, et convertar ad vos*, Zachar., 1, 3; non quin Dei operatio nostram conversionem praeveniat, ut dictum est, sed quia conversionem nostram qua ad ipsum convertimur adjuvat subsequenter, eam roborando ut ad effectum perveniat, et stabiliendo ut finem debitum consequatur.

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum,

qui dicebant hujusmodi auxilium propter merita nobis dari, et quod justificationis nostrae initium ex nobis sit, consummatio autem a Deo.

CAPUT CL.

Quod praedictum auxilium gratia nominatur,[1] et quid sit gratia gratum faciens.

Quia vero hoc quod datur alicui absque suis meritis praecedentibus gratis ei dicitur dari, cum divinum auxilium homini exhibitum omne meritum humanum praeveniat, ut ostensum est, consequitur quod hoc auxilium homini gratis impendatur et ex hoc convenienter gratiae nomen acceperit; unde et Apostolus dicit: *Si gratia, jam non ex operibus; alioquin, gratia jam non est gratia,* Rom., 11, 6.

Est autem et alia ratio propter quam praedictum Dei auxilium gratiae nomen accepit. Dicitur enim aliquis alicui esse gratus, quia est ei dilectus; unde et qui ab aliquo diligitur dicitur gratiam ejus habere. Est autem de ratione dilectionis ut diligens bonum velit ei quem diligit et operetur; et quidem Deus bona vult et operatur circa omnem creaturam; ipsum enim esse creaturae et omnis ejus perfectio est a Deo volente et operante, ut supra (l. 1, c. 29 et 30, et l. 2, c. 15) ostensum est; unde dicitur: *Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti,* Sap., 11, 25. Sed specialis ratio divinae dilectionis ad illos consideratur quibus auxilium praebet ad hoc quod consequantur bonum quod ordinem naturae eorum excedit, scilicet perfectam fruitionem, non alicujus boni creati, sed suiipsius. Hoc igitur auxilium convenienter dicitur gratia, non solum quia gratis datur, ut ostensum est, sed etiam quia hoc auxilio homo, speciali quadam praerogativa, redditur Deo gratus; unde et

Apostolus dicit: *Praedestinavit nos in adoptionem filiorum..., secundum propositum voluntatis suae, in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo*, Ephes., 1, 5.

Oportet autem hanc gratiam aliquid in homine gratificato esse, quasi quamdam formam et perfectionem ipsius.

Quod enim in aliquem finem dirigitur oportet quod habeat continuum ordinem in ipsum; nam movens continue mutat quousque mobile per motum finem sortiatur. Cum igitur auxilio divinae gratiae homo dirigatur in ultimum finem, ut ostensum est (c. 147), oportet quod continue homo isto auxilio potiatur quousque ad finem perveniat. Hoc autem non esset, si praedictum auxilium participaret homo secundum aliquem motum aut passionem, et non secundum aliquam formam manentem et quasi quiescentem in ipso; motus enim et passio talis non esset in homine nisi quando actu converteretur in finem, quod non continue ab homine agitur, ut praecipue patet in dormientibus. Est ergo gratia gratum faciens aliqua forma et perfectio in homine manens, etiam quando non operatur.

Adhuc, Dilectio Dei est causativa boni quod in nobis est, sicut dilectio hominis provocatur et causatur ex aliquo bono quod in dilecto est. Sed homo provocatur ad specialiter aliquem diligendum propter aliquod speciale bonum in dilecto praeexistens. Ergo, ubi ponitur specialis dilectio Dei ad hominem, oportet quod consequenter ponatur aliquod speciale bonum homini a Deo collatum. Cum igitur, secundum praedicta, gratia gratum faciens designet specialem dilectionem Dei ad hominem, oportet quod aliqua specialis bonitas et perfectio per hoc homini inesse designetur.

Amplius, Unumquodque ordinatur in finem sibi convenientem secundum rationem suae formae; di-

versarum enim specierum diversi sunt fines. Sed finis in quem homo dirigitur per auxilium divinae gratiae est supra naturam humanam. Ergo oportet quod homini superaddatur aliqua supernaturalis forma et perfectio, per quam convenienter ordinetur in finem praedictum.

Item, Oportet quod homo ad ultimum finem per proprias operationes perveniat. Unumquodque autem operatur secundum propriam formam. Oportet igitur, ad hoc quod homo perducatur in ultimum finem per proprias operationes, quod superaddatur ei aliqua forma, ex qua ejus operationes aliquam efficaciam accipiant promerendi ultimum finem.

Praeterea, Divina providentia omnibus providet secundum modum suae naturae, ut ex supradictis (c. 37) patet. Est autem hic modus proprius hominibus quod ad perfectionem suarum operationum oportet eis inesse, super naturales potentias, quasdam perfectiones et habitus quibus quasi connaturaliter et faciliter et delectabiliter bonum et bene operentur. Igitur auxilium gratiae, quod homo a Deo consequitur ad perveniendum in ultimum finem, aliquam formam et perfectionem homini inesse designat.

Hinc est quod gratia Dei in Scriptura quasi lux quaedam designatur: dicit enim Apostolus: *Eratis aliquando tenebrae; nunc autem lux in Domino*, Ephes., 5, 8. Decenter autem perfectio per quam homo promovetur in ultimum finem, quae in Dei visione consistit, dicitur lux, quae est principium videndi.

Per hoc autem excluditur opinio quorumdam dicentium quod gratia Dei nihil in homine ponit, sicut nihil in aliquo ponitur ex hoc quod dicitur gratiam regis habere, sed solum in rege diligente. Patet ergo eos fuisse deceptos ex hoc quod non

attenderunt differentiam inter dilectionem divinam et humanam; divina enim dilectio est causativa boni quod in aliquo diligit, non semper autem humana.

CAPUT CLI.

Quod gratia gratum faciens causat in nobis dilectionem Dei.

Ex praemissis autem manifestum fit quod, per auxilium gratiae divinae gratum facientis, hoc homo consequitur quod Deum diligat.

Gratia enim gratum faciens est in homine divinae dilectionis effectus. Proprius autem divinae dilectionis effectus in homine esse videtur quod Deum diligat; hoc enim est principium in intentione diligentis ut a dilecto redametur; ad hoc enim praecipue studium diligentis tendit ut ad sui amorem dilectum attrahat, et nisi hoc accidat, oportet dilectionem dissolvi. Igitur ex gratia gratum faciente hoc in homine consequitur quod Deum diligat.

Adhuc, Eorum quorum est unus finis oportet aliquam unionem esse, in quantum ordinantur ad finem; unde et in civitate homines per quamdam concordiam adunantur, ut possint consequi reipublicae bonum, et milites in acie oportet uniri et concorditer agere, ad hoc quod victoriam, quae est communis finis, consequantur. Finis autem ultimus, ad quem homo per auxilium divinae gratiae perducitur, est visio Dei per essentiam, quae propria est ipsius Dei; et sic hoc finale bonum communicatur homini a Deo. Non potest igitur homo ad hunc finem perduci, nisi uniatur Deo per conformitatem voluntatis, qui est proprius effectus dilectionis; nam amicorum proprium est idem velle et nolle, et de eisdem gaudere et dolere. Per

gratiam ergo gratum facientem homo constituitur Dei dilector, cum per eam homo dirigatur in finem ei communicatum a Deo.

Amplius, Cum finis et bonum sit proprium objectum appetitus sive affectus, oportet quod per gratiam gratum facientem, quae hominem dirigit in ultimum finem, affectus hominis principaliter perficiatur. Principalis autem perfectio affectus est dilectio; cujus signum est quod omnis motus affectus ab amore derivatur; nullus enim desiderat aut sperat aut gaudet, nisi propter bonum amatum; similiter autem neque aliquis refugit aut timet aut tristatur aut irascitur, nisi propter id quod contrariatur bono amato. Principalis ergo effectus gratiae gratum facientis est ut homo Deum diligat.

Item, Forma per quam res ordinatur in aliquem finem assimilat quodammodo rem illam fini; sicut corpus per formam gravitatis acquirit similitudinem et conformitatem ad locum ad quem naturaliter movetur. Ostensum est autem quod gratia gratum faciens est quaedam forma in homine, per quam ordinatur ad ultimum finem, qui Deus est. Per gratiam ergo homo Dei similitudinem consequitur. Similitudo autem est dilectionis causa; omne enim simile diligit sibi simile. Per gratiam ergo homo efficitur Dei dilector.

Praeterea, Ad perfectionem operationis requiritur quod aliquis constanter et prompte operetur. Hoc autem praecipue facit amor, propter quem etiam difficilia et gravia levia videntur. Cum igitur ex gratia gratum faciente oporteat hominis operationes perfectas fieri, ut ex dictis patet, necessarium est quod per eamdem gratiam Dei dilectio constituatur in nobis.

Hinc est quod dicit Apostolus: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis,* Rom., 5, 5. Dominus au-

tem dilectoribus suis visionem suam repromittit, dicens: *Qui diligit me diligetur a Patre meo; et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum*, Joan., 14, 21. Unde patet quod gratia, quae ad finem divinae visionis dirigit, dilectionem Dei causat in nobis.

CAPUT CLII.

Quod divina gratia causat in nobis fidem.

Ex hoc autem quod divina gratia caritatem in nobis causat, necessarium est quod etiam in nobis fides per gratiam causetur.

Motus enim quo per gratiam in ultimum finem dirigimur est voluntarius, non violentus, ut supra (c. 148) ostensum est. Voluntarius autem motus in aliquid esse non potest, nisi sit cognitum. Oportet igitur quod per gratiam in nobis cognitio ultimi finis praestituatur, ad hoc quod voluntarie dirigamur in ipsum. Haec autem cognitio non potest esse secundum apertam visionem in statu isto, ut supra (c. 48) probatum est. Oportet igitur quod sit cognitio per fidem.

Amplius, In quolibet cognoscente, modus cognitionis consequitur modum propriae naturae; unde alius modus cognitionis est Angeli, hominis et bruti animalis, secundum quod eorum naturae diversae sunt, ut ex praemissis patet. Sed homini, ad consequendum ultimum finem, additur aliqua perfectio super propriam naturam, scilicet gratia, ut ostensum est (c. 167). Oportet igitur quod etiam super cognitionem naturalem hominis addatur in eo aliqua cognitio quae rationem naturalem excedat; et haec est cognitio fidei, quae est de his quae non videntur per rationem naturalem.

Item, Quandocumque ab aliquo agente move-

tur aliquid ad id quod est proprium illi agenti, oportet quod a principio ipsum mobile subdatur impressionibus agentis imperfecte, quasi alienis et non propriis sibi, quousque fiant ei propriae in termino motus; sicut lignum ab igne primo calefit, et ille calor non est proprius ligno, sed praeter naturam ipsius; in fine autem, quando jam lignum ignitum est, fit ei calor proprius et connaturalis; et similiter, cum aliquis a magistro docetur, oportet quod a principio conceptiones magistri recipiat non quasi eas per se intelligens, sed per modum credulitatis, quasi supra suam capacitatem existentes; in fine autem, quando jam edoctus fuerit, eas poterit intelligere. Sicut autem ex dictis patet, auxilio divinae gratiae dirigimur in ultimum finem; ultimus autem finis est manifesta visio primae veritatis in seipsa, ut supra (c. 147) ostensum est. Oportet igitur quod antequam ad istum finem veniatur, intellectus hominis Deo subdatur per modum credulitatis, divina gratia hoc faciente.

Praeterea, In principio hujus operis, positae sunt utilitates propter quas necessarium fuit divinam veritatem hominibus per modum credulitatis proponi. Ex quibus etiam concludi potest quod necessarium fuit fidem esse divinae gratiae effectum in nobis.

Hinc est quod Apostolus dicit: *Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis; Dei enim donum est*, Ephes., 2, 8.

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dicebant quod initium fidei in nobis non erat a Deo sed a nobis.

CAPUT CLIII.

Quod divina gratia causat in nobis spem futurae beatitudinis.

Ex eisdem etiam ostendi potest quod oportet

in nobis per gratiam spem futurae beatitudinis causari.

Dilectio enim quae est ad alios provenit in homine ex dilectione hominis ad seipsum, in quantum ad amicum aliquis se habet sicut ad se. Diligit autem aliquis seipsum in quantum vult sibi bonum, sicut alium diligit in quantum vult ei bonum. Oportet ergo quod homo, per hoc quod circa proprium bonum afficitur, perducatur ad hoc quod afficiatur circa bonum alterius. Per hoc igitur quod aliquis ab alio sperat bonum fit homini via ut illum diligat a quo bonum sperat secundum seipsum, quando diligens bonum ejus vult, etiam si nihil ei inde proveniat. Cum igitur per gratiam gratum facientem causetur in homine quod Deum propter se diligat, consequens fuit ut etiam per gratiam homo spem de Deo adipisceretur. Amicitia vero qua quis alium secundum se diligit, etsi non sit propter propriam utilitatem, habet tamen multas utilitates consequentes, secundum quod unus amicorum alteri subvenit ut sibiipsi; unde oportet quod, cum aliquis alium diligit et cognoscit se ab eo diligit de eo spem habeat. Per gratiam autem ita constituitur homo Dei dilector, secundum charitatis affectum, quod etiam instruitur per fidem quod a Deo praediligatur, secundum illud quod habetur: *In hoc est charitas, non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos*, 1 Joan., 4, 10. Consequitur igitur ex dono gratiae quod homo de Deo spem habeat. Ex quo etiam patet quod sicut spes est praeparatio hominis ad veram Dei dilectionem, ita et e converso ex charitate homo in spe confirmatur.

Amplius, In omni diligente causatur desiderium ut uniatur suo dilecto, in quantum possibile est; et hinc est quod delectabilissimum est amicis convivere. Si ergo per gratiam homo Dei dilector

constituitur, oportet quod in eo causetur desiderium unionis ad Deum, secundum quod possibile est. Fides autem, quae causatur ex gratia, declarat possibilem esse unionem hominis ad Deum secundum perfectam fruitionem, in qua beatitudo consistit. Hujus igitur fruitionis desiderium in homine consequitur ex Dei dilectione. Sed desiderium rei alicujus molestat animam desiderantis, nisi adsit spes de consequendo. Conveniens igitur fuit ut in hominibus, in quibus Dei dilectio et fides causatur per gratiam, etiam causetur spes futurae beatitudinis adipiscendae.

Item, In his quae ordinantur ad aliquem finem desideratum, si aliqua difficultas emerserit, solatium affert spes de fine consequendo, sicut amaritudinem medicinae aliquis leviter fert propter spem sanitatis. In processu autem quo in beatitudinem tendimus, quae est finis omnium desideriorum, multa difficilia imminent sustinenda; nam virtus, per quam ad beatitudinem itur, circa difficilia est. Ad hoc igitur ut levius et promptius homo in beatitudinem tenderet, necessarium fuit ei spem de obtinenda beatitudine adhibere.

Praeterea, Nullus movetur ad finem ad quem aestimat esse impossibile pervenire. Ad hoc ergo quod aliquis pergat in finem aliquem, oportet quod afficiatur ad finem illum tamquam possibilem haberi; et hic est affectus spei. Cum igitur per gratiam homo dirigatur in ultimum finem beatitudinis, necessarium fuit ut per gratiam imprimeretur humano affectui spes de beatitudine consequenda.

Hinc est quod dicitur: *Regeneravit nos in spem vivam..., in hereditatem... immarcescibilem conservatam in caelis*, 1 Petr., 1, 3-4; et dicitur: *Spe salvi facti sumus*, Rom., 8, 24.

CAPUT CLIV.

De donis gratiae gratis datae; de divinationibus daemonum.

Quia vero ea quae homo per se non videt cognoscere non potest, nisi ea recipiat ab eo qui videt, fides autem est de his quae non videmus, oportet cognitionem eorum de quibus est fides ab eo derivari qui ea per se videt. Hic autem Deus est, qui seipsum perfecte comprehendit et naturaliter suam essentiam videt; de Deo enim fidem habemus. Oportet igitur ea quae per fidem tenemus a Deo in nos pervenire. Cum autem quae a Deo sunt ordine quodam agantur, ut supra (c. 77 et seqq.) ostensum est, in manifestatione eorum quae sunt fidei ordinem quemdam observari oportuit, scilicet ut quidam immediate de Deo reciperent, alii vero ab his, et sic per ordinem usque ad ultimos. In quibuscumque autem est aliquis ordo, oportet quod, quanto aliquid est propinquius primo principio, tanto virtuosius inveniatur; quod in hoc ordine manifestationis divinae apparet: invisibilia enim, quorum visio beatos facit, de quibus fides est, primo a Deo revelantur Angelis beatis per apertam visionem, ut ex supradictis (c. 80) patet; deinde, Angelorum interveniente officio, manifestantur quibusdam hominibus, non quidem per apertam visionem, sed per quamdam certitudinem provenientem ex revelatione divina. Quae quidem revelatio fit quodam interiori et intelligibili lumine mentem elevante ad percipiendum ea ad quae lumen naturale intellectus pertingere non potest; sicut enim per lumen naturale intellectus redditur certus de his quae lumine illo cognoscit, ut de primis principiis, ita de his quae supernaturali lumine appre-

hendit certitudinem habet. Haec autem certitudo necessaria est ad hoc quod aliis proponi possint ea quae divina revelatione percipiuntur: non enim cum securitate aliis proferimus de quibus certitudinem non habemus. Cum praedicto autem lumine mentem interius illustrante adsunt aliquando in divina revelatione aliqua exteriora vel interiora cognitionis auxilia, utpote aliquis sermo exterius sensibiliter auditus, qui divina virtute formetur, aut per imaginationem interius, Deo faciente, perceptus, sive etiam aliqua corporaliter visa exterius a Deo formata, vel etiam interius in imaginatione descripta, ex quibus homo per lumen interius menti impressum cognitionem accipit divinorum; unde hujusmodi auxilia sine interiori lumine ad cognitionem divinorum non sufficiunt: lumen autem interius sufficit sine istis. Haec autem invisibilium Dei revelatio ad sapientiam pertinet, quae proprie est cognitio divinorum; et ideo dicitur quod sapientia Dei *per nationes in animas sanctas se transfert..., neminem enim diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat*, Sap., 7, 27-28; et dicitur: *Adimplebit illum* Dominus *spiritu sapientiae et intellectus*, Eccli., 15, 5.

Sed, quia *invisibilia* Dei..., *per ea quae facta sunt intellecta, conspiciuntur*, Rom., 1, 20, per divinam gratiam non solum revelantur hominibus divina, sed etiam aliqua de rebus creatis; quod ad scientiam pertinere videtur; unde dicitur: *Ipse dedit mihi horum quae sunt scientiam veram ut sciam dispositionem orbis terrarum et virtutes elementorum*, Sap., 7, 17; et Dominus dixit ad Salomonem: *Sapientia et scientia data sunt tibi*, 2 Paralip., 1, 12.

Ea vero quae homo cognoscit in notitiam alterius perducere convenienter non potest nisi per sermonem. Quia igitur illi qui a Deo revelationem

accipiunt, secundum ordinem divinitus institutum, aliquos instruere debent, necessarium fuit ut etiam his gratia locutionis daretur, secundum quod exigeret utilitas eorum qui erant instruendi. Unde dicitur: *Dominus dedit mihi linguam eruditam, ut sciam sustentare eum, qui lassus est verbo*, Isai., 50, 4; et Dominus discipulis dicit: *Ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri*, Luc., 21, 15. Unde et propter hoc, etiam quando oportuit per paucos virtutem fidei in diversis gentibus praedicari, instructi sunt quidam divinitus ut linguis variis loquerentur; sicut dicitur: *Repleti sunt omnes Spiritu Sancto, et coeperunt loqui variis linguis prout Spiritus Sanctus dabat eloqui illis*, Act. Apost., 2, 4.

Sed, quia sermo propositus confirmatione indiget ad hoc quod recipiatur, nisi sit per se manifestus, ea autem quae sunt fidei sunt humanae rationi immanifesta, necessarium fuit aliquid adhiberi quo confirmaretur sermo praedicantium fidem. Non autem confirmari poterat per aliqua principia rationis per modum demonstrationis, cum ea quae sunt fidei rationem excedant. Oportuit igitur aliquibus indiicis confirmari praedicantium sermonem, quibus manifeste ostenderetur hujusmodi sermonem processisse a Deo, dum praedicantes talia operarentur sanando infirmos et aliis virtutes operando, quae non posset facere aliquis nisi Deus. Unde Dominus discipulos ad praedicandum mittens, dixit: *Infirmos curate, mortuos suscitate, leprosos mundate, daemones ejicite*, Matth., 10, 8; et dicitur: *Illi autem profecti praedicaverunt ubique Domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis*, Marc., 16, 20.

Fuit autem et alius confirmationis modus, ut dum praedicatores veritatis vera invenirentur dicere de occultis quae postmodum manifestari possunt

eis crederetur vera dicentibus de his quae homines experiri non possunt; unde necessarium fuit donum prophetiae, per quod futura et quae communiter homines latent, Deo revelante, possent homines cognoscere et aliis indicare; ut sic, dum in his invenirentur vera dicere, in his quae sunt fidei eis crederetur. Unde Apostolus dicit: *Si autem omnes prophetent, intret autem quis infidelis vel idiota, convincitur ab omnibus, dijudicatur ab omnibus; occulta cordis ejus manifesta fiunt, et ita cadens in faciem adorabit Deum, pronuntians quod vere Deus in vobis sit*, 1 Cor., 24, 25.

Non autem per hoc prophetiae donum sufficiens testimonium fidei adhiberetur, nisi esset de his quae a solo Deo cognosci possunt; sicut et miracula talia sunt quod solus Deus ea potest operari. Hujusmodi autem praecipue sunt in rebus inferioribus occulta cordium, quae solus Deus cognoscere potest, ut supra (l. 1, c. 68) ostensum est, et futura contingentia, quae etiam soli divinae cognitioni subsunt, quia ea in seipsis videt, cum sint ei praesentia ratione suae aeternitatis, ut supra (l. 1, c. 67) ostensum est. Possunt tamen aliqua futura contingentia etiam ab hominibus praecognosci, non quidem inquantum futura sunt, sed in quantum in causis suis praeexistunt; quibus cognitis vel secundum seipsa vel per aliquos effectus earum manifestos, quae signa dicuntur, de aliquibus effectibus futuris potest ab homine praecognitio haberi; sicut medicus praecognoscit mortem vel sanitatem futuram ex statu virtutis naturalis, quam cognoscit pulsu, urina et hujusmodi signis. Hujusmodi autem cognitio futurorum partim quidem certa est, partim quidem incerta; sunt enim quaedam causae praeexistentes ex quibus futuri effectus ex necessitate consequuntur, sicut, praeexistente compositione ex contrariis in animali, ex necessitate sequitur mors; quibusdam vero causis praeexistenti-

bus, sequuntur futuri effectus, non ex necessitate, sed ut frequenter, sicut ex semine hominis in matricem projecto ut in pluribus sequitur homo perfectus, quandoque tamen monstra generantur propter aliquod impedimentum superveniens operationi naturalis virtutis; primorum igitur effectuum praecognitio infallibiliter certa habetur, horum autem quae posterius dicta sunt non est praecognitio infallibiliter certa. Cognitio autem quae de futuris habetur ex revelatione divina secundum gratiam prophetalem est omnino certa, sicut et divina praecognitio est certa; non enim Deus praecognoscit futura solum prout sunt in suis causis, sed infallibiliter secundum quod sunt in seipsis, sicut superius (c. 67) ostensum est; unde et cognitio prophetica per eumdem modum datur homini de futuris cum certitudine perfecta, nec tamen haec certitudo repugnat contingentiae futurorum, sicut nec certitudo scientiae divinae ut supra (l. 3, c. 67) ostensum est. — Revelantur tamen aliquando aliqui futuri effectus Prophetis non secundum quod sunt in seipsis, sed secundum quod sunt in causis; et tunc nihil prohibet, si causae impediantur ne perveniant ad suos effectus, quod etiam Prophetae praenuntiatio immutetur; sicut Isaias prophetavit Ezechiae aegrotanti: *Dispone domui tuae quia morieris tu, et non vives*, Isai., 28, 1, qui tamen sanatus est; et Jonas propheta praenuntiavit quod post quadraginta dies Ninive subverteretur, Jon., c. 3, nec tamen est subversa; praenuntiavit enim Isaias mortem futuram Ezechiae secundum ordinem dispositionis corporis et aliarum causarum inferiorum ad istum effectum, et Jonas subversionem Ninive secundum exigentiam meritorum; utrobique tamen aliter evenit secundum operationem Dei liberantis et sanantis. Sic igitur prophetica denuntiatio de futuris sufficiens est fidei argumentum, quia, licet homines aliqua de futuris

praecognoscant, non tamen de contingentibus est praecognitio cum certitudine, sicut praecognitio prophetiae; etsi enim aliquando fiat Prophetae revelatio secundum ordinem causarum ad aliquem effectum, simul tamen vel postea fit eidem revelatio de eventu futuri effectus qualiter sit immutandus; sicut Isaiae revelata fuit sanatio Ezechiae, et Jonae liberatio Ninivitarum.

Maligni autem spiritus, veritatem fidei corrumpere molientes, sicut abutuntur operatione miraculorum ut errorem inducant et argumentum verae fidei debilitent, tamen non vere miracula faciendo sed ea quae hominibus miraculosa apparent, ut supra (c. 103) ostensum est, ita etiam abutuntur prophetica praenuntiatione, non quidem vere prophetando, sed praenuntiando aliqua secundum ordinem causarum homini occultarum, ut videantur futura praecognoscere in seipsis; et, licet ex causis naturalibus effectus contingentes proveniant, praedicti tamen spiritus subtilitate intellectus sui magis possunt cognoscere quam homines, quia cognoscunt quando et qualiter effectus naturalium causarum impediri possint, et ideo in praenuntiando futura mirabiliores et veraciores apparent quam homines quantumcumque scientes. Inter causas autem naturales, supremae et a cognitione nostra magis remotae sunt vires caelestium corporum, quas praedictis spiritibus cognitas esse secundum proprietatem suae naturae ex superioribus (c. 103) patet. Cum ergo omnia inferiora corpora secundum vires et motum superiorum corporum disponantur, possunt praedicti spiritus multo magis quam aliquis astrologus praenuntiare ventos et tempestates futuras, corruptiones aeris et alia hujusmodi quae circa mutationes inferiorum corporum accidunt ex motu superiorum corporum causata. Et licet caelestia corpora super partem intellectivam animae directe non

possint imprimere, ut supra (c. 84) ostensum est, plurimi tamen sequuntur impetus passionum et inclinationes corporales, in quas efficaciam habere caelestia corpora manifestum est; solum enim sapientum, quorum est parvus numerus, est hujusmodi passionibus obviare. Et inde est quod etiam de actibus hominum multa praedicere possunt, licet quandoque et ipsi in praenuntiando deficiant propter arbitrii libertatem. Ea vero quae praecognoscunt praenuntiant quidem, non mentem illustrando, sicut in revelatione divina: non enim eorum intentio est ut mens humana perficiatur ad veritatem cognoscendam, sed magis quod a veritate avertatur. Praenuntiant autem quandoque quidem secundum imaginationis immutationem, vel in dormiendo, sicut cum per somnia aliquorum futurorum indicia monstrant, sive etiam vigilando, sicut in arreptitiis et phreneticis patet, qui aliqua futura praenuntiant; aliquando vero, per aliqua exteriora indicia, sicut per motus et garritus avium et per ea quae apparent in extis animalium, et in punctorum quorumdum descriptione, et in similibus quae sorte quadam fieri videntur; aliquando autem, visibiliter apparendo et sermone sensibili praenuntiando futura. — Et, licet horum ultimum manifeste per malignos spiritus fiat, tamen alia quidam reducere conantur in aliquas causas naturales. Dicunt enim quod, cum corpus caeleste moveat ad aliquos effectus in istis inferioribus, ex ejusdem corporis impressione in aliquibus rebus illius effectus signa quaedam apparent; caelestem enim impressionem diversae res diversimode recipiunt. Secundum hoc ergo dicunt quod immutatio quae fit a corpore caelesti in aliqua re potest accipi ut signum immutationis alterius rei; et ideo dicunt quod motus qui sunt praeter deliberationem rationis, ut visa somniantium et eorum qui sunt mente capti, et motus et

garritus avium, et descriptiones punctorum, cum quis non deliberat quot puncta debeat scribere, sequuntur impressionem corporis caelestis; et ideo dicunt quod hujusmodi possunt esse signa effectuum futurorum qui ex motu caelesti causantur. Sed quia hoc modicam rationem habet, magis aestimandum est quod praenuntiationes quae ex hujusmodi signis fiunt ab aliqua intellectuali substantia originem habeant, cujus virtute disponuntur praedicti motus praeter deliberationem existentes, secundum quod congruit observationi futurorum. Et, licet quandoque haec disponantur voluntate divina ministerio bonorum spirituum, quia et a Deo multa per somnia revelantur, sicut Pharaoni et Nubuchodonosor, et *sortes* quae *mittuntur in sinum* quandoque etiam *a Domino temperantur*, ut Salomon dicit Proverb., 16, 33, tamen plerumque ex operatione spirituum malignorum accidunt, ut et sancti Doctores dicunt et etiam ipsi Gentiles censuerunt. Dicit enim Maximus Valerius (1) quod observatio auguriorum et somniorum et hujusmodi ad religionem pertinent, qua idola colebantur. Et ideo in veteri lege simul cum idololatria haec omnia prohibebantur; dicitur enim: *Cave ne imitari velis abominationes illarum gentium*, quae scilicet idolis serviebant; *nec inveniatur in te qui lustret filium suum aut filiam, ducens per ignem, aut qui ariolos sciscitetur, et observet somnia atque auguria, nec sit maleficus, nec incantator, nec qui pythones consulat, nec divinos, aut quaerat a mortuis veritatem*, Deuter., 18, 9-11.

Attestatur autem praedicationi fidei prophetia per alium modum, in quantum scilicet aliqua fide tenenda praedicantur quae temporaliter aguntur, sicut nativitas Christi, passio et resurrectio et hujusmodi. Et, ne hujusmodi ficta a praedicantibus esse credantur aut casualiter evenisse, ostenduntur

(1) Valer. Max., *de Memor. Dictis*, l. 1, c. 1.

longe ante per Prophetas praedicta; unde Apostolus dicit: *Paulus, servus Jesus Christi, vocatus Apostolus, segregatus in Evangelium Dei, quod ante promiserat per Prophetas suos in Scripturis sanctis, de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem*, Rom., 1, 1-3.

Post gradum autem illorum qui immediate revelationem a Deo recipiunt, est necessarius alius gratiae gradus. Quia enim homines revelationem a Deo accipiunt, non solum pro praesenti tempore, sed etiam ad instructionem omnium futurorum, necessarium fuit ut non solum ea quae ipsis revelantur sermone narrarentur praesentibus, sed etiam scriberentur ad instructionem futurorum; unde et oportuit aliquos esse qui hujusmodi scripta interpretarentur; quod divina gratia esse oportet, sicut et ipsa revelatio per gratiam Dei fuit. Unde et dicitur: *Numquid non Dei est interpretatio?* Gen., 40, 8.

Sequitur autem ultimus gradus, eorum scilicet qui ea quae aliis sunt revelata et per alios interpretata fideliter credunt. Hoc autem Dei donum esse superius (c. 152) ostensum est. Quia vero per malignos spiritus aliqua similia fiunt his quibus fides confirmatur, tam in signorum operatione quam in futurorum revelatione, ut supra dictum est, ne per hujusmodi homines decepti mendacio credant, necessarium est ut adjutorio divinae gratiae instruantur de hujusmodi spiritibus discernendis, secundum quod dicitur: *Nolite omni spiritui credere; sed probate spiritus, si ex Deo sint,* 1 Joan., 4, 1.

Hos autem gratiae effectus ad instructionem et confirmationem fidei ordinatos Apostolus enumerat, dicens: *Alii quidem per spiritum datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eumdem spiritum; alteri fides in eodem spiritu; alii gratia sanitatum in uno spiritu; alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera*

linguarum, alii interpretatio sermonum, 1 Cor., 12, 8-10.

Per hoc autem excluditur error quorumdam Manichaeorum qui dicunt corporalia miracula non esse a Deo facta. Simul etiam excluditur eorum error, quantum ad hoc quod dicunt Prophetas non esse de spiritu Dei locutos. Excluditur etiam error Priscillae et Montani, qui dicebant Prophetas tamquam arreptitios non intellexisse quae loquebantur, quod divinae revelationi non congruit, secundum quam mens principalius illuminatur.

In praemissis autem gratiae effectibus consideranda est quaedam differentia. Nam, etsi omnibus gratiae nomen competat, quia gratis absque praecedenti merito conferuntur, solus tamen dilectionis effectus ulterius nomen gratiae meretur ex hoc quod gratum Deo facit; dicitur enim: *Ego diligentes me diligo*, Proverb., 8, 17. Unde fides et spes et alia quae ad fidem ordinantur possunt esse in peccatoribus, qui non sunt Deo grati; sola autem dilectio est proprium donum justorum, quia *qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo*, ut dicitur 1 Joan., 4, 16.

Est autem et alia differentia in praedictis effectibus gratiae consideranda. Nam quidam eorum sunt ad totam vitam hominis necessarii, utpote sine quibus salus esse non potest, sicut credere, sperare, diligere et praeceptis Dei obedire; et ad hos effectus necesse est habituales quasdam perfectiones hominibus inesse, ut secundum eas agere possint cum fuerit tempus. Alii vero effectus sunt necessarii, non per totam vitam, sed certis temporibus et locis, sicut facere miracula, praenuntiare futura, et hujusmodi; et ad hos non dantur habituales perfectiones, sed impressiones quaedam fiunt a Deo, quae cessant, actu cessante: et eas oportet iterari cum actus iterari fuerit opportunum; sicut Prophetae,

in qualibet revelatione, novo lumine illustrantur, et in qualibet miraculorum operatione, oportet adesse novam efficaciam divinae virtutis.

CAPUT CLV.

Quod homo indiget divino auxilio ad perseverandum in bono.

Indiget etiam homo divinae gratiae auxilio ad hoc quod perseveret in bono.

Omne enim quod de se est variabile, ad hoc quod figatur in uno indiget auxilio alicujus moventis immobilis. Homo autem variabilis est et de malo in bonum et de bono in malum. Ad hoc igitur quod immobiliter perseveret in bono quod est perseverare, indiget auxilio divino.

Adhuc, Ad illud quod excedit vires liberi arbitrii indiget homo auxilio divinae gratiae. Sed virtus liberi arbitrii non se extendit ad hunc effectum qui est perseverare finaliter in bono; quod sic patet. Potestas enim liberi arbitrii est respectu eorum quae sub electione cadunt; quod autem eligitur est aliquod particulare operabile; particulare autem operabile est quod est hic et nunc; quod igitur cadit sub potestate liberi arbitrii est aliquid ut nunc operandum; perseverare autem non dicit aliquid ut nunc operabile, sed continuationem operationis per totum tempus; iste igitur effectus qui est perseverare in bono est supra potestatem liberi arbitrii. Indiget igitur homo ad perseverandum in bono, auxilio divinae gratiae.

Amplius, Licet homo per voluntatem et liberum arbitrium sit dominus sui actus, non tamen est dominus suarum naturalium potentiarum; et ideo, licet liber sit ad volendum vel ad non volendum aliquid, non tamen volendo facere potest quod voluntas, in eo quod vult, ad id quod vult vel eligit

immobiliter se habeat. Hoc autem requiritur ad perseverantiam, ut scilicet voluntas in bono immobiliter permaneat. Perseverantia igitur non est in potestate liberi arbitrii. Oportet igitur adesse homini auxilium divinae gratiae ad hoc ut perseveret.

Praeterea, Si sunt plura agentia successive, quorum scilicet unum agat post actionem alterius, continuitas actionis istorum non potest causari ex aliquo uno istorum, quia nullum eorum semper agit; nec ex omnibus, quia non simul agunt; unde oportet quod causetur ab aliquo superiori quod semper agat, sicut Philosophus probat (Physic., 8, text. comm. 49 et infra) quod continuitas generationis in animalibus causatur ab aliquo superiori sempiterno. Ponamus autem aliquem perseverantem in bono. In eo igitur sunt multi motus liberi arbitrii in bonum tendentes, sibi invicem succedentes usque ad finem. Hujus igitur continuationis boni, quod est perseverantia, non potest esse causa alicuis istorum motuum, quia nullus eorum semper durat; nec omnes simul, quia, cum non simul sint, non possunt simul aliquid causare. Relinquitur ergo quod ista continuatio causetur ab aliquo superiori. Indiget igitur homo auxilio superioris gratiae ad perseverandum in bono.

Item, Si sunt multa ordinata ad unum finem, totus ordo eorum, quousque pervenerint ad finem, est a primo agente dirigente in finem. In eo autem qui perserverat in bono sunt multi motus et multae actiones pertingentes ad unum finem. Oportet igitur quod totus ordo istorum motuum et actionum causetur a primo dirigente in finem. Ostensum est autem (c. 147) quod per auxilium divinae gratiae diriguntur in ultimum finem. Igitur per auxilium divinae gratiae est totus ordo et continuatio bonorum operum in eo qui perserverat in bono.

Hinc est quod dicitur: *Qui coepit in vobis opus*

bonum, perficiet usque in diem Jesu Christi, Philipp., 1, 6; et: *Deus omnis gratiae, qui vocavit nos in aeternam gloriam suam in Christo Jesu, modicum passos ipse perficiet, confirmabit solidabitque*, 1 Petr., 5, 10. Inveniuntur etiam in sacra Scriptura multae orationes quibus a Deo petitur perseverantia, sicut in Psalmista: *Perfice gressus meos in semitis tuis, ut non moveantur vestigia mea*, Psalm., 16, 5; et: *Jesus Christus, et Deus et Pater noster..., exhortetur corda vestra et confirmet in omni opere et sermone bono*, 2 Thessal. 2, 15-16. Hoc etiam ipsum in oratione dominica petitur, maxime cum dicitur: *Adveniat regnum tuum;* non enim nobis adveniet regnum Dei, nisi in bono fuerimus perseverantes. Derisorium autem esset aliquid a Deo petere cujus ipse dator non esset. Est igitur perseverantia hominis a Deo.

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt quod ad perseverandum in bono sufficit homini liberum arbitrium, nec ad hoc indiget auxilio gratiae.

Sciendum tamen est quod, cum ille qui gratiam habet petat a Deo ut perserveret in bono, sicut liberum arbitrium non sufficit ad istum effectum qui est perseverare in bono, sine exteriori Dei auxilio, ita nec ad hoc sufficit aliquis habitus nobis infusus. Habitus enim qui nobis infunduntur divinitus, secundum statum praesentis vitae, non auferunt a libero arbitrio totaliter mobilitatem ad malum, licet per eos liberum arbitrium aliqualiter stabiliatur in bono. Et ideo, cum dicimus hominem indigere, ad perservandum finaliter, auxilio gratiae, non intelligimus quod super gratiam habitualem prius infusam ad bene operandum, alia desuper infundatur ad perseverandum; sed intelligimus quod habitis omnibus habitibus gratuitis, adhuc indiget homo divinae providentiae auxilio exteriùs gubernantis.

CAPUT CLVI.

Quod ille qui decidit a gratia per peccatum potest iterum per gratiam reparari.

Ex his autem apparet quod per auxilium gratiae homo, etiam si non perseveraverit, sed in peccatum ceciderit, potest reparari ad bonum.

Ejusdem enim virtutis est continuare salutem alicujus et interruptam reparare; sicut enim per virtutem naturalem continuatur sanitas in corpore, ita per eamdem virtutem naturalem sanitas interrupta reparatur. Homo autem perseverat in bono, auxilio divinae gratiae, ut (c. 155) ostensum est. Igitur, si per peccatum lapsus fuerit, ejusdem gratiae auxilio poterit reparari.

Adhuc, Agens, quod non requirit dispositionem in subjecto potest suum effectum imprimere in subjectum qualitercumque dispositum; et propter hoc Deus, qui in agendo non requirit subjectum dispositum, potest absque dispositione subjecti formam naturalem inducere, utpote dum caecum illuminat et mortuum vivificat, et sic de similibus. Sed, sicut non requirit dispositionem naturalem in subjecto corporeo, ita non requirit meritum in voluntate ad gratiam conferendam, quia sine meritis datur, ut ostensum est (c. 149). Ergo gratiam gratum facientem, per quam peccata tolluntur, Deus alicui conferre potest, etiam postquam a gratia cecidit per peccatum.

Amplius, Ea solo homo recuperare amissa non potest quae per generationem ei adveniunt, sicut potentias naturales et membra, eo quod homo non potest iterum generari. Auxilium autem gratiae datur homini, non per generationem, sed postquam jam est. Potest igitur, post amissionem gratiae per peccatum, iterum reparari ad peccata delenda.

Item, Gratia est quaedam habitualis dispositio in anima, ut ostensum est (c. 150). Sed habitus acquisiti per actus, si amittantur, possunt iterum reacquiri per actus per quos acquisiti sunt. Multo igitur magis gratia Deo conjungens et a peccato liberans si amittatur, divina operatione reparari potest.

Praeterea, In operibus Dei non est aliquid frustra, sicut nec in operibus naturae; hoc enim et natura habet a Deo. Frustra autem aliquid moveretur, nisi posset pervenire ad finem motus. Necessarium est ergo quod id quod natum est moveri ad aliquem finem sit possibile venire in illum finem. Sed homo postquam in peccatum cecidit, quamdiu status hujus vitae durat, remanet in eo aptitudo ut moveatur ad bonum; cujus signa sunt desiderium de bono et dolor de malo, quae adhuc in homine remanent post peccatum. Est igitur possibile hominem post peccatum iterum redire ad bonum, quod gratia in homine operatur.

Amplius, Nulla potentia passiva invenitur in rerum natura quae non possit reduci in actum per aliquam potentiam activam naturalem. Multo igitur minus est aliqua potentia in anima humana quae non sit reducibilis in actum per potentiam activam divinam. Manet autem in anima humana, etiam post peccatum, potentia ad bonum, quia per peccatum non tolluntur potentiae naturales quibus anima ordinatur ad suum bonum. Potest igitur per divinam potentiam reparari in bono, et sic auxilio gratiae homo potest consequi remissionem peccatorum.

Hinc est quod dicitur: *Si fuerint peccata vestra ut coccinum, quasi nix dealbabuntur*, Isai., 1, 18; et: *Universa delicta operit charitas*, Proverb. 10, 12. Hoc etiam quotidie a Domino non frustra petimus, dicentes: *Dimitte nobis debita nostra.*

Per hoc autem excluditur error Novatianorum,

qui dixerunt quod de peccatis quibus post baptismum peccat homo veniam consequi non potest.

CAPUT CLVII.

Quod homo a peccato liberari non potest nisi per gratiam.

Ex eisdem etiam ostendi potest quod homo a peccato mortali resurgere non potest nisi per gratiam.

Per peccatum enim mortale homo ab ultimo fine avertitur. In ultimum autem finem homo non ordinatur nisi per gratiam. Per solam igitur gratiam homo potest a peccato resurgere.

Adhuc, Offensa nonnisi per dilectionem tollitur. Sed per peccatum mortale homo offensam Dei incurrit; dicitur enim quod Deus peccatores odit, inquantum vult eos privare ultimo fine quem his quos diligit praeparat. Non ergo homo potest a mortali peccato resurgere nisi per gratiam per quam fit quaedam amicitia inter Deum et hominem.

Adhuc etiam induci possunt omnes rationes superius (c. 147) positae de gratiae necessitate.

Hinc est quod dicitur: *Ego sum ipse, qui deleo iniquitates tuas propter me,* Isai., 43, 25; et: *Remisisti iniquitatem plebis tuae*; *operuisti omnia peccata eorum*, Psalm., 84, 3.

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt hominem posse a peccato resurgere per liberum arbitrium.

CAPUT CLVIII.

Qualiter homo a peccato liberatur.

Quia vero homo non potest ad unum oppositorum redire nisi recedat ab alio, ad hoc quod

homo auxilio gratiae ad statum rectitudinis redeat necessarium est quod a peccato, per quod a rectitudine declinaverat, recedat. Et, quia homo in ultimum finem dirigitur et ab eo avertitur praecipue per voluntatem, non solum necessarium est quod homo exteriori actu a peccato recedat, peccare desinens, sed etiam quod recedat voluntate, ad hoc quod per gratiam a peccato resurgat. Voluntate autem homo a peccato recedit dum et de praeterito poenitet et futurum vitare proponit. Necessarium est igitur quod homo a peccato resurgens et de peccato praeterito poeniteat et futura vitare proponat. Si enim homo non proponeret desistere a peccato, non esset peccatum secundum se contrarium voluntati (suae); si vero vellet desistere a peccato (et) non tamen doleret de peccato praeterito, non esset illud idem peccatum quod fecit contrarium voluntati (suae). Est autem contrarius motus quo ab aliquo receditur motui quo ad illud pervenitur, sicut dealbatio contraria est denigrationi. Unde oportet quod per contraria voluntas recedat a peccato his per quae in peccatum inclinata fuit (1). Fuit autem inclinata in peccatum per appetitum et delectationem circa res inferiores. Oportet igitur quod a peccato recedat per aliqua poenalia, quibus affligatur propter hoc quod peccavit; sicut enim per delectationem tracta fuit voluntas ad consensum peccati, sic per poenas confirmatur in abominatione peccati.

Item, Videmus quod etiam bruta animalia a maximis voluptatibus retrahuntur per dolores verberum. Oportet autem eum qui de peccato resurgit non solum detestari peccatum praeteritum, sed etiam vitare futurum. Est igitur conveniens ut af-

(1) Ordo verborum est: Unde oportet quod voluntas recedat a peccato per contraria his per quae in peccatum inclinata fuit.

fligatur pro peccato, ut sic magis confirmetur in proposito vitandi peccata.

Praeterea, Ea quae cum labore et poena acquirimus magis amamus et diligentius conservamus; unde illi qui per proprium laborem acquirunt pecunias minus eas expendunt quam qui sine labore accipiunt, vel a parentibus vel quocumque alio modo. Sed homini resurgenti a peccato hoc maxime necessarium est ut statum gratiae et Dei amorem diligenter conservet, quem negligenter per peccatum amisit. Est ergo conveniens ut laborem et poenam sustineat pro peccatis commissis.

Adhuc, Ordo justitiae hoc requirit ut peccato poena reddatur. Ex hoc autem quod ordo servatur in rebus sapientia Dei gubernantis apparet. Pertinet igitur ad manifestationem divinae bonitatis et Dei gloriam quod pro peccato poena reddatur. Sed peccator peccando contra ordinem divinitus institutum facit, leges Dei praetergrediendo. Est igitur conveniens ut hoc recompenset in seipso puniendo quod prius peccaverat; sic enim totaliter extra inordinationem constituetur.

Per hoc ergo patet quod, postquam homo per gratiam remissionem peccati consecutus est et ad statum gratiae reductus, remanet obligatus ex Dei justitia ad aliquam poenam pro peccato commisso. Quam quidem poenam si propria voluntate a se exegerit, per hoc Deo satisfacere dicitur inquantum cum labore et poena ordinem divinitus institutum exequitur, pro peccato se puniendo, quem peccando transgressus fuerat, propriam voluntatem sequendo. Si autem a se hanc poenam non exigat, cum ea quae divinae providentiae subjacent inordinata remanere non possint, haec poena infligetur ei a Deo: nec talis poena satisfactoria dicetur cum non fuerit ex electione patientis, sed dicetur purgatoria, quia alio puniente quasi purgabitur, dum

quidquid inordinatum fuit in eo ad debitum ordinem reducetur. Hinc est quod Apostolus dicit: *Si nosmetipsos dijudicaremus, non utique judicaremur. Dum judicamur autem, a Domino corripimur, ut non cum hoc mundo damnemur*, 1 Cor., 11, 31-32.

Considerandum tamen quod, cum mens a peccato avertitur, tam vehemens potest esse peccati displicentia et inhaesio mentis ad Deum quod non remanebit obligatio ad aliquam poenam. Nam, ut ex praedictis colligi potest, poena quam quis patitur post peccati remissionem ad hoc necessaria est ut mens firmius bono inhaereat, homine per poenas castigato (poenae enim medicinae quaedam sunt), et ut etiam ordo justitiae servetur, dum qui peccavit sustinet poenam. Dilectio autem ad Deum sufficit mentem hominis firmare in bono, praecipue si vehemens fuerit; displicentia autem culpae praeteritae, cum fuerit intensa, magnum affert dolorem. Unde per vehementiam dilectionis Dei et odii peccati praeteriti excluditur necessitas satisfactoriae vel purgatoriae poenae; et si non sit tanta vehementia quod totaliter poenam excludat, tamen, quanto vehementior fuerit, tanto minus de poena sufficiet.

Quod vero per amicos facimus per nos ipsos facere videmur, quia amicitia ex duobus facit unum per affectum, et praecipue dilectio charitatis; et ideo, sicut per seipsum, ita et per alium potest aliquis satisfacere Deo, praecipue cum necessitas fuerit; nam et poenam quam amicus propter ipsum patitur reputat aliquis ac si ipse pateretur; et sic poena ei non deest dum patienti amico compatitur, et tanto amplius quanto ipse est ei causa patiendi. Et iterum affectio charitatis in eo qui pro amico patitur facit magis satisfactionem Deo acceptam quam si pro se pateretur; hoc enim est promptae charitatis, illud autem est necessitatis. Ex quo ac-

cipitur quod unus pro alio satisfacere potest, dummodo uterque in charitate fuerit. Hinc est quod Apostolus dicit: *Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi*, Galat., 6, 2.

CAPUT CLIX.

Quod rationabiliter homini imputatur si ad Deum non convertatur, quamvis hoc sine gratia non possit.

Cum autem, sicut ex praemissis habetur, in finem ultimum aliquis dirigi non possit nisi auxilio divinae gratiae, sine qua etiam nullus potest habere ea quae sunt necessaria ad tendendum in ultimum finem, sicut est fides, spes, dilectio et perseverantia, potest alicui videri quod non sit homini imputandum si praedictis careat, praecipue cum auxilium divinae gratiae mereri non possit nec ad Deum converti nisi Deus eum convertat; nulli enim imputatur quod ab alio dependet.

Quod si hoc concedatur, plura inconvenientia consequi manifestum est. Sequetur enim quod ille qui fidem non habet, nec spem, nec dilectionem Dei, nec perseverantiam in bono, non sit poena dignus, cum expresse dicatur: *Qui incredulus est Filio non videbit vitam, sed ira Dei manet super eum*, Joan., 3, 36. Et cum nullus ad beatitudinis finem sine praemissis perveniat, sequetur ulterius quod aliqui homines sint qui nec beatitudinem consequantur nec poenam patiantur a Deo; cujus contrarium ostenditur ex eo quod dicitur quod omnibus in divino judicio existentibus dicitur: *Venite..., possidete paratum vobis regnum...*, vel *discedite... in ignem aeternum*, Matth., 25, 34 et 41.

Ad hujus dubitationis solutionem considerandum est quod, licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec acquirere possit, potest tamen seipsum impedire ne eam reci-

piat; dicitur enim de quibusdam: *Dixerunt Deo: Recede a nobis, et scientiam viarum tuarum nolumus*, Job, 21, 14; et: *Ipsi fuerunt rebelles lumini*, Job. 24, 13. Et cum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinae gratiae receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur, ei qui impedimentum praestat gratiae receptioni. Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare: *Omnes enim homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire*, ut dicitur 1 Tim., 2, 4. Sed illi soli gratia privantur qui in seipsis gratiae impedimentum praestant; sicut, sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit si ex hoc aliquod malum sequaturi licet videre non possit nisi lumine solis praeveniatur.

CAPUT CLX.

Quod homo in peccato existens sine gratia peccatum vitare non potest.

Quod autem dictum est, in potestate liberi arbitrii esse ne impedimentum gratiae praestet, competit his in quibus naturalis potentia integra fuerit. Si autem per inordinationem praecedentem, declinaverit ad malum, non erit omnino in potestate ejus nullum impedimentum gratiae praestare. Etsi enim ad aliquod momentum ab aliquo peccati actu particulari possit abstinere propria potestate, si tamen diu sibi relinquitur, in peccatum cadet, per quod gratiae impedimentum praestatur.

Cum enim mens hominis a statu rectitudinis declinaverit, manifestum est quod recessit ab ordine debiti finis. Illud igitur quod deberet esse in affectu praecipuum tamquam ultimus finis efficitur minus dilectum illo ad quod mens inordinate conversa est sicut in ultimum finem. Quandocumque igitur occurrerit aliquid conveniens inordinato fini (et) repugnans fini debito, eligetur,

nisi reducatur ad debitum ordinem, ut finem debitum omnibus praeferat, quod est gratiae effectus. Dum autem eligitur aliquid quod repugnat ultimo fini: impedimentum praestat gratiae, quae dirigit in finem. Unde manifestum est quod post peccatum non potest homo abstinere ab omni peccato, antequam per gratiam ad debitum ordinem reducatur.

Praeterea, Cum mens inclinata fuerit ad aliquid, non se jam habet aequaliter ad utrumque oppositorum, sed magis ad illud ad quod est inclinata. Illud autem ad quod mens magis se habet eligit, nisi per rationis discussionem ab eo quadam sollicitudine abducatur; unde et in repentinis signum interioris habitus praecipue accipi potest. Non est autem possibile mentem hominis continue in ea vigilantia esse ut per rationem discutiat quidquid debet velle vel agere. Unde consequitur quod mens aliquando eligat id ad quod est inclinata inclinatione manente; et ita, si inclinata fuerit in peccatum, non stabit diu quin peccet, impedimentum gratiae praestans, nisi ad statum rectitudinis reducatur.

Adhuc etiam operantur impetus corporalium passionum, et appetibilia secundum sensum, et plurimae passiones et occasiones male agendi, quibus de facili homo provocatur ad peccandum, nisi retrahatur per firmam inhaesionem ad ultimum finem, quam gratia facit.

Unde apparet stulta Pelagianorum opinio, qui dicebant hominem in peccato existentem sine gratia posse vitare peccata. Cujus contrarium apparet ex hoc quod Psalmista petit: *Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me,* Psalm., 70, 9; et Dominus orare nos docet: *Et ne nos inducas in intentionem, sed libera nos a malo.*

Quamvis autem illi qui in peccato sunt vitare non possint per propriam potestatem quin impedimentum gratiae praestent vel ponant, ut ostensum

est (c. 159), nisi auxilio gratiae praeveniantur, nihilominus tamen hoc eis imputatur ad culpam, quia hic defectus ex culpa praecedente in eis relinquitur; sicut ebrius ad homicidio non excusatur quod per ebrietatem committit, quam sua culpa incurrit. Praeterea, licet ille qui est in peccato non habeat hoc in propria potestate quod omnino vitet peccatum, habet tamen potestatem nunc vitare hoc vel illud peccatum, ut dictum est (c. 155); unde quodcumque committit voluntarie committit, et ita non immerito ei imputatur ad culpam.

CAPUT CLXI.

Quod Deus aliquos a peccato liberat et aliquos in peccato relinquit.

Licet autem ille qui peccat impedimentum gratiae praestet, et in quantum ordo rerum exigit, gratiam non deberet recipere, tamen, quia Deus praeter ordinem rebus inditum operari potest, sicut cum caecum illuminat vel mortuum resuscitat, interdum ex abundantia bonitatis suae etiam eos qui impedimentum gratiae praestant auxilio suo praevenit, avertens eos a malo et convertens ad bonum; et sicut non omnes caecos illuminat nec omnes languidos sanat, ut et in illis quos curat opus virtutis ejus appareat et in aliis ordo naturae servetur, ita non omnes qui gratiam impediunt auxilio suo praevenit ut avertantur a malo et convertantur ad bonum, sed aliquos in quibus vult suam misericordiam apparere, ita quod in aliis justitiae ordo manifestetur. Hinc est quod Apostolus dicit: *Deus volens ostendere iram et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam,* Rom., 9, 22-23.

Cum autem Deus hominum qui in eisdem pec-

catis detinentur hos quidem praeveniens convertat, illos autem sustineat sive permittat secundum ordinem rerum procedere, non est ratio inquirenda quare hos convertat et non illos; hoc enim ex simplici ejus voluntate dependet, sicut ex simplici ejus voluntate processit quod, cum omnia fierent ex nihilo, quaedam facta sunt aliis digniora, et sicut ex simplici voluntate procedit artificis ut ex eadem materia similiter disposita quaedam vasa format ad nobiles usus et quaedam ad ignobiles. Hinc est quod Apostolus dicit: *Annon habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam?* Rom., 9, 21.

Per hoc autem excluditur error Origenis, qui dicebat hos ad Deum converti et non alios, propter aliqua opera quae animae eorum fecerant antequam corporibus unirentur; quae quidem positio improbata est (l. 2, c. 83 et 84).

CAPUT CLXII.

Quod Deus nemini est causa peccandi.

Quamvis autem quosdam peccatores Deus ad se non convertat, sed in peccatis secundum eorum merita eos relinquat, non tamen eos ad peccandum inducit.

Homines enim peccant per hoc quod deviant ab ipso, qui est ultimus finis, ut ex superioribus (c. 143 et 157) patet. Cum autem omne agens agat ad proprium finem et sibi convenientem, impossibile est quod, Deo agente, aliqui avertantur ab ultimo fine, qui Deus est. Impossibile igitur est quod Deus aliquos peccare faciat.

Item, Bonum causa mali esse non potest. Sed peccatum est hominis malum; contrariatur enim proprio hominis bono, quod est vivere secundum rationem. Impossibile est igitur quod Deus sit alicui causa peccandi.

Praeterea, Omnis sapientia et bonitas hominis derivatur a sapientia et bonitate divina, sicut quaedam similitudo Ipsius. Repugnat autem sapientiae et bonitati humanae quod aliquem peccare faciat. Igitur multo magis divinae.

Adhuc, Peccatum omne ex aliquo defectu provenit proximi agentis, non autem ex influentia, primi agentis; sicut peccatum claudicationis provenit ex dispositione tibiae, non autem ex virtute motiva, cum tamen ex ea sit quidquid de perfectione motus in claudicatione apparet. Proximum autem agens peccati humani est voluntas. Est igitur defectus peccati ex voluntate hominis, non autem ex Deo, qui est primus agens, a quo tamen est quidquid ad perfectionem actionis pertinet in actu peccati.

Hinc est quod dicitur: *Non dicas: Ille me implanavit; non enim necessarii sunt ei homines impii*, Eccl., 15, 22; et infra: *Nemini mandavit impie agere, et nemini dedit spatium peccandi*, Eccl., 15, 21; et dicitur: *Nemo, cum tentatur, dicat quoniam a Deo tentetur; Deus enim intentator malorum est*, Jacob., 1, 13.

Inveniuntur tamen quaedam in Scripturis, ex quibus videtur quod Deus sit aliquibus causa peccandi; dicitur enim: *Ego induravi cor ejus* (Pharaonis) *et servorum illius*, Exod., 10, 1; et: *Excaeca cor populi hujus, et aures ejus aggrava, et oculos ejus claude, ne forte videat oculis suis...- et convertatur, et sanem eos*, Isai., 6, 10; et: *Errare nos fecisti de viis tuis; indurasti cor nostrum ne timeremus te*, Isai., 63, 17; et dicitur: *Tradidit illos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quae non conveniunt*, Rom., 1, 28. Quae omnia secundum hoc intelligenda sunt quod Deus aliquibus non confert auxilium ad vitandum peccatum, quod aliis quibusdam confert.

Hoc autem auxilium est non solum infusio gratiae, sed etiam exterior custodia, per quam occasiones peccandi homini ex divina providentia tolluntur et provocantia ad peccatum comprimuntur; adjuvat etiam Deus hominem contra peccatum per naturale lumen rationis et alia naturalia bona quae homini confert. Cum ergo haec auxilia aliquibus subtrahit pro merito suae actionis, secundum quod ejus justitia exigit, dicitur eos obdurare vel excaecare vel aliquid eorum quae dicta sunt.

CAPUT CLXIII.

De praedestinatione, reprobatione et electione divina.

Quia vero ostensum est quod divina operatione aliqui diriguntur in ultimum finem per gratiam adjuti, aliqui vero eodem auxilio gratiae deserti ab ultimo fine decidunt, omnia autem quae a Deo aguntur ab aeterno per ejus sapientiam provisa et ordinata sunt, ut supra ostensum est, necesse est praedictam hominum distinctionem ab aeterno a Deo esse ordinatam. Secundum ergo quod quosdam ab aeterno praeordinavit ut dirigendos in ultimum finem, dicitur eos praedestinasse; unde Apostolus dicit: *Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum... secundum propositum voluntatis suae,* Ephes., 1. Illos autem quibus ab aeterno disposuit se gratiam non daturum dicitur reprobasse vel odio habuisse, secundum illud quod habetur: *Dilexi Jacob, Esau autem odio habui*, Malach., 1, 23. Ratione vero ipsius distinctionis, secundum quod quosdam reprobavit et quosdam praedestinavit, attenditur divina electio, de qua dicitur, *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*, Ephes., 1, 4.

Sic igitur patet quod praedestinatio et electio et reprobatio est quaedam pars divinae providentiae, secundum quod homines ex divina providentia ordinantur in ultimum finem; unde per eadem mani-

festum esse potest quod praedestinatio et electio necessitatem non inducunt, quibus et supra (c. 70) ostensum est quod divina providentia contingentiam a rebus non aufert.

Quod autem praedestinatio et electio causam non habeant ex aliquibus humanis meritis, potest fieri manifestum, non solum ex hoc quod gratia Dei, quae est praedestinationis effectus, meritis non praevenitur, sed omnia merita praecedit humana, ut ostensum est; sed etiam manifestari potest ex hoc quod divina voluntas et providentia est prima causa eorum quae fiunt. Nil autem potest esse causa voluntatis et providentiae divinae, licet effectuum providentiae et similiter praedestinationis unus possit alterius esse causa. *Quis enim*, ut Apostolus dicit, *prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia; ipsi gloria in saecula. Amen*, Rom., 11, 35-36.

EXPLICIT VOLUMEN SECUNDUM.

INDEX.

LIBER TERTIUS.

DE FINE RERUM.

DE FINE ET FELICITATE HOMINIS.

DE CONTEMPLATIONE DEI.

DE PROVIDENTIA DEI.

DE MIRACULIS ET DE MIRABILIBUS.

DE LEGE DIVINA.

DE GRATIA DIVINA.



439

442
444

447

450

451

454

457
459

460

65

5

6

8

